

---

# María Cristina Dasso

Sguardo sulla vita di uno sciamano Wichí

## Lo sciamanismo Wichí

Lo sciamanismo è una categoria che, in antropologia, designa una struttura magico religiosa concepita sulla base del concreto fenomeno siberiano e di casi simili analizzati e registrati sin dagli esordi della disciplina. A mano a mano che s'intese l'estensione e la presenza di fenomeni simili – non solo nella Manciuria e nelle regioni finno-ungare, ma anche nelle Americhe ed in altre zone del globo – il suo carattere di struttura socio religiosa acquisì entità propria e divenne un tema sempre più profondamente esaminato nello studio etnologico a cui si sommarono, tra le altre, le prospettive della storia delle religioni e della psichiatria.

Di conseguenza, nel suo lungo percorso come *topos* di ricerca, lo studio dello sciamanismo attraversò diverse mode antropologiche, riguardanti questioni come la definizione dell'importanza della patologia mentale per l'individuo consacrato; la posizione anti-sistema dello sciamano; l'ingestione di allucinogeni; gli ASC (Stati Alterati di Coscienza); il ruolo delle endorfine nella suggestione, ed altre ancora. La cosa certa è che aspetti diversi furono alternativamente risaltati come fondamentali, tralasciando invece un fatto elementare e cioè che lo sciamanismo è un fenomeno complesso, culturalmente denso, il quale in ogni comunità culturale si configura come un'istituzione in equilibrio instabile. L'instabilità dello sciamanismo proviene dalla sua posizione centrale (Califano 1975, p.9) e dal suo carattere dinamico all'interno della società, come risalta nelle riconfigurazioni che sciamani e comunità producono alla luce di un impatto come quello che ha significato, tra i Wichí, il cristianesimo nelle sue diverse forme.

*Como en muchas otras tribus de esta América, hay entre nuestros mataguayos unos médicos o brujos que llaman yegü. Son temidos y respetados. Los que quieren iniciarse en esta profesión, se*

*retiran por algunos días al despoblado, ayunan rigurosamente y andan corriendo día y noche. Su modo de curar es inclinarse con todo su cuerpo sobre el paciente, que esta recostado en el suelo; poner sobre la parte dolorida ambas manos a guisa de tubo, y aplicando a ellas la boca soplar con toda su fuerza, emitiendo al mismo tiempo unos roncos mugidos. En esta tarea persevera largas horas y noches enteras. En pago se les da todo lo que piden, bien que el doliente quede en cueros; mas si este no se sana, los parientes exigen la devolución. Cuando hay alguna epidemia en el pueblo, o en los circunvecinos, se reúnen todos los yegus y, sentándose a corta distancia de las rancherías, con la cara vuelta hacia ellas, prorrumpen en un melancólico canto, acompañado del son de unas calabacillas, provistas de piedrecitas, que agitan al mismo tiempo y con esto creen ahuyentar a la peste, o impedir su entrada. (Padre A. Corrado, in Massei 1895, p. 347)<sup>1</sup>.*

Lo sciamano Wichí, denominato *hayawé* nell'area che considereremo, è la donna o l'uomo scelto da esseri potenti, che i Wichí chiamano *towehei*, per svolgere attività specificamente inserite nelle diverse dimensioni del cosmo nel cui centro questi esseri potenti abitano. Compito degli sciamani è dunque quello di intrattenere relazioni con le entità che fanno ammalare gli esseri umani – per far sí che cambino la loro volontà e aiutino nella cura – nonche vigilare sull'accadere di eventuali catastrofi climatiche, belliche, epidemiche che possano minacciare la propria comunità. Questi *towehei* o spiriti ausiliari che scelgono lo sciamano, nella zona geografica del *Bermejo* medio, fanno parte di un'ampia categoria di entità chiamate *ahot*, la quale comprende non solo gli spiriti ausiliari, ma anche tutti gli esseri invisibili che interagiscono con gli uomini e li influenzano.

I *towehei* o *secretos* solitamente portano a termine l'elezione del candidato *hayawé* mediante una sorta di malattia improvvisa o un repentino indebolimento durante il quale l'individuo è portato nel folto del *monte*<sup>2</sup> – o sotto la terra, o all'interno del ramo di un albero – dove questi esseri hanno la propria dimora. Durante questo periodo di tempo i *towehei* si lasciano vedere dall'iniziando e gli insegnano come si presentano le diverse entità che causano le malattie, denominate *oitajlhayis* (malattie, pesti, dolori). Il candidato osserva tutto ciò che lo circonda, impara le fisionomie delle pestilenze, apprende i canti e gli aromi di

1. Trad. It: "Come in molte altre tribù di quest'America, ci sono tra i nostri mataguayos alcuni medici o stregoni che essi chiamano yegu. Essi sono temuti e rispettati. Coloro che desiderano iniziarsi a questa professione si ritirano per alcuni giorni in un luogo isolato, digiunano rigorosamente e continuano a muoversi giorno e notte. Il loro modo di curare consiste nell'inclinarsi con tutto il corpo sopra il paziente che si trova sdraiato per terra; porre sopra la parte dolorante entrambe le mani a guisa di tubo, e, accostando a queste la bocca, soffiare con tutta la propria forza emettendo allo stesso tempo qualche roco verso. In questo compito lo yegu persevera lunghe ore e notti intere. Come pagamento gli si dá tutto ciò che chiede, sempre che il malato rimanga vivo; ma se questo non guarisce i parenti esigono la restituzione di ciò che è stato dato. Quando c'è qualche epidemia nel villaggio o nel circondario, si riuniscono tutti gli yegu e, sedutisi a poca distanza dalle abitazioni, con il viso rivolto verso quelle, prorompono in un melanconico canto accompagnato dal suono di alcune piccole zucche, provviste di pietruzze, che agitano nel mentre e, con questo, credono di far fuggire la pestilenza o di impedirne l'entrata".

2. Il monte è un bosco secco basso e xerofilo, l'area silvestre in cui i Wichí cacciano, raccolgono le piante officinali, le foglie della pianta del *chaguar* per l'artigianato femminile, i frutti è anche l'area in cui abitano gli spiriti: è un luogo economico e spirituale.

coloro che saranno i suoi spiriti ausiliari, alla fine acquisisce un sapere riguardo ai personaggi soprannaturali e ai segni che da quel momento dovrà riconoscere e convocare.

Questo fenomeno iniziatico viene descritto come *ensoñamiento* (*tofwislek*) – uno stato particolare tra il sonno e la veglia – o come *ataque* (*welak*) – un attacco che assume la forma di una malattia che l’iniziando subisce da parte di una particolare entità (Califano e Dasso 1990). Sia che avvenga attraverso una malattia o attraverso l’*ensoñamiento*, questo evento costituisce una tappa di isolamento dell’iniziando, durante la quale si realizza il suo apprendistato empirico che egli riceve direttamente dagli esseri che sono i suoi *secretos*, *compañeros*, *towehei*.

Quando il candidato ritorna nella sua comunità solitamente viene sottoposto a cure per definire se si è semplicemente ammalato o se è stato soggetto a una circostanza particolare come quella che abbiamo descritto. La comunità, generalmente, è a conoscenza della sua elezione sciamanica e attende che il potere, ereditato o acquisito, si vada manifestando. La società di referenza dell’iniziando sa inoltre se egli sta realizzando il suo “studio” insieme ad altri sciamani esperti, i quali a poco a poco gli concedono spazio nelle celebrazioni e pertanto, lo incorporano gradualmente nella pratica fino al momento in cui avviene l’*ensoñamiento* (*tofwislek*). In questo caso l’*ensoñamiento* non è un attacco, ma insieme l’iniziazione e la conferma dell’iniziando, il cui ruolo nei rituali sciamanici dipende fortemente dal fatto di aver ricevuto o meno l’*ensoñamiento*. Molte volte questa conferma avviene quando lo sciamano istruttore é in punto di morte, occasione nella quale il moribondo cede i suoi propri spiriti ausiliari come *secretos*, *compañeros*, *towehei* (Dasso 1985, p.12).

Questo modo di ereditare il potere rientra in una pratica molto diffusa chiamata *lewit’ale* o *towitolé*. Si tratta di un lascito verbale di potere da parte di un individuo defunto che può assumere capacità concrete diverse e che opera anche all’interno delle cosmovisioni cristiane incorporate nel contatto (Dasso 1988, p.80).

La tipologia di iniziazione “diretta”, prodotta da un *ataque* (attacco) di una certa violenza all’iniziando, è considerata più potente di quella dello “studio”. Questa gerarchia è rimasta sempre evidente nella realizzazione del rituale di cura o del viaggio sciamanico o *hataj*. Questo rituale del *hataj* prende nome dall’allucinogeno usato durante lo stesso. Gli sciamani trovano negli spiriti ausiliari l’unica fonte del proprio potere e, anche se nell’attualità molti nuovi personaggi si sono incorporati alla pratica in qualità di spiriti ausiliari, l’*hataj* continua ad essere la manifestazione più evidente della capacità sciamanica (Dasso 2007, p.238).

Lo sciamanismo Wichí permette di vedere che:

*el acceso que tiene el shamán a conocimientos esotéricos se da en función de la naturaleza de su voluntad (hések) y la relación que ésta mantiene con el mundo espiritual [...] explica, entre otras cosas, la capacidad visual del chamán, porque la claridad de la visión mística depende de la luminosidad de la voluntad, y la voluntad es luminosa en la medida en que esté imbuida de poder*

o “encanto”. Por otro lado, el chamán cuenta con espíritus aliados que le brindan información esotérica. (Palmer 2005, p.195)<sup>3</sup>.

Lo sciamano Wichí opera attraverso tecniche specifiche. Queste tecniche comprendono il canto e l'uso di strumenti sonori (*to pim*, un tamburo; *chilijtas*, sonagli; *chajcha*, maraca; *tohul*, un flauto di osso). Sono anche essenziali le tecniche di utilizzo dell'allucinogeno *hataj* o *cebil* (*anadenanthera colubrina* sp.) che provoca la separazione del corpo (*to'san*) e dell'anima (*hesek*), affinché questa possa viaggiare indipendente dai vincoli materiali. Infine, ma non meno importanti degli aspetti già citati, i vestiti sciamanici – oggi molto diversi – consistono in un cappello di piume (o *tokauna*); fasce (*pakichet*) che si mettono a tracolla; tessuti di colore rosso, decorati con piccole conchiglie bianche; e una *salasa* o pezzo di costume generalmente bianco, ampio come un lenzuolo, che lo sciamano usa per coprirsi e dialogare con gli spiriti ausiliari, così come anche per riuscire ad estrarre progressivamente la malattia dal corpo del paziente.

Praticamente ogni gruppo familiare aveva un *hayawé* di riferimento, iniziato nell'una o nell'altra modalità. Per questo motivo durante la nostra ricerca risultava importante capire chi fossero le donne che ci conducevano a casa dell'uno o dell'altro. Si venne così a scoprire che questi sciamani erano soliti svolgere insieme e con frequenza certe attività rituali e che tra gli assistenti ad alcune delle loro *performances* si trovavano assiduamente le nostre interlocutrici e guide conosciute. Relazioni espresse in lingua spagnola come “madrina – figlioccio”, “zia – nipote” evidenziavano e definivano questo legame speciale.

---

3. Trad. it: “L'accesso che lo sciamano possiede ai saperi esoterici avviene in funzione della natura della sua volontà (*hesek*) e la relazione che questa mantiene con il mondo spirituale [...] spiega, tra le altre cose, la capacità visionaria dello sciamano, perché la chiarezza della visione mistica dipende dalla luminosità della volontà, e la volontà è luminosa nella misura in cui si trova imbevuta di potere o “incanto”. Dall'altro lato, lo sciamano fa affidamento sugli spiriti alleati che gli offrono l'informazione esoterica (Palmer 2005, p.195)”.



## Lo sciamano A.D.

A *Misión Nueva Pompeya* ci recammo varie volte alla casa di A.D. perché proprio lí avvennero alcuni dei tanti rituali sciamanici di *hataj* ai quali potemmo assistere come giovani studenti nella primavera del 1980. In seguito tornammo a fargli visita nella sua casa molte volte durante il 1981<sup>4</sup>. A.D. era una persona affabile, senza alcun indebito orgoglio rispetto alla sua professione sciamanica –

4. E' perfettamente plausibile che lo studioso F. Pages Larraya lo incontrasse (e sicuramente si tratta della stessa persona) a metà cammino tra il suo paraje di Polenóm – vicino a Misión Nueva Pompeya – e la colonia Castelli, dove i Wichí si recavano per la raccolta del cotone. Lo incontra a La Fidelidad tra il 1967 e il 1968 e allude – secondo il nostro punto di vista – al particolare carattere attrattivo di questi luoghi di convivenza in cui Wichí di distinta provenienza, tutte le notti si raccontavano storie “sconosciute” che prima o poi avrebbero formato patrimoni tradizionali più estesi. Identificandolo con il suo nome, l'autore segnala: “(...)es un chamán aborígen de reconocido prestigio entre los sujetos de su grupo étnico y entre los criollos del paraje mencionado. Posee un castellano relativamente bueno y numerosas habilidades que le permiten realizar “changas” diversas, desde las tareas de desmonte hasta la de lenguaraz y guía de arqueólogos y etnólogos. Alberto Díaz, profundo conocedor del monte chaqueño, había sistematizado una extraña cosmogonía mítica, fundada en los relatos del anciano José Lira, que tan solo habla un matakó “arcaico que no era ni parecido al de ahora”. Alberto Díaz nos permitió conocer la cosmogonía de José Lira, único matakó de quien escuchamos el mito de origen a través del escarabajo (...)” (Pages Larraya 1982, t. 2, p. 241). [Trad. It: “è uno sciamano aborigeno di riconosciuto prestigio tra gli individui del suo gruppo etnico e i criollos del paraje menzionato. Possiede un castigliano relativamente buono e numerose abilità che gli permettono di realizzare mestieri diversi, dal disboscamento fino al ruolo di interprete e di guida per archeologi ed etnologi. A.D., profondo conoscitore del bosco chaqueño, aveva sistematizzato una strana cosmogonia mitica fondata sui racconti dell'anziano José Lira, il quale parla solamente un matakó “arcaico che non era nemmeno simile a quello di oggi”. A.D., ci permise di conoscere la cosmogonia di José Lira, unico matakó dal quale ascoltammo il mito d'origine attraverso lo scarafaggio”].

orgoglio che avrebbe potuto manifestarsi con un atteggiamento prepotente o un vizio. Questo suo buon carattere era anche confermato dalla buona opinione che P.B., un compagno di professione, aveva di lui e della sua capacità di sciamano, ed era apprezzato dalla sensibilità di A.S., un altro *hayawé*. Il profilo discreto di A.D. risultava virtuoso anche per un altro sciamano locale, P.A. La serietà di A.D. correva parallela con una apparente noncuranza che si rivelava nella sua tranquilla risata. In questo senso prendeva le distanze dall'impeto spettacolare dell'*hayawé* A.T., al quale si sottometteva riconoscendone l'autorità, ma anche dall'estrema timidezza di I.C., un altro collega. Una generazione più giovane dei vecchi *hayawé* (P.S., E.N., L.C.), in quel tempo A.D. era una persona di grande bellezza e dalla vita tranquilla.

La vita di A.D. come sciamano era iniziata con il suo avvento allo speciale sapere e potere che caratterizza lo *status* di *hayawé*. E' fondamentale, nella sua formazione, che anche il padre fosse *hayawé* e che perciò A.D. avesse visto molto da vicino il suo lavoro. Questo fatto gli fece desiderare d'instradarsi volontariamente sul cammino dell'apprendimento compiendo il "suo studio" già da giovane.

*Si [mi padre] fue hayawé. Otro hayawé enseña. Le deja secretos para que le enseñen y le dice cómo es. Para que vayan siempre trabajando y curando (...) Me enseñaba así, de noche, a cantar. Era viejo antes como yo [ahora]. Cuando yo tenga un hijo como éste [unos 20 años] voy a tener pensado a quién enseñarle para que sea como yo (...) para que quede, para que no se corte. Siempre es así. Si uno no le deja las palabras [lewit'ale o towitolé], no hay nada (A.D. 1981)<sup>5</sup>.*

Senza dubbio, né la sola volontà né la circostanza favorevole data dal padre con il suo lavoro assicurano che la persona diventi effettivamente un *hayawé*. Entrano in gioco altri aspetti che osserveremo specificamente nel caso personale di A.D. Infatti l'*hayawé* deve essere eletto in modo manifesto dai suoi futuri spiriti ausiliari. Per questo motivo, la descrizione che A.D. ci fece di come avveniva la cura era, allo stesso tempo, il racconto del suo percorso iniziatico. In questa occasione passeremo in rassegna le conversazioni avute con A.D. in quei due soli anni (1980-81), poiché egli morì nell'anno 1982 intorno ai cinquant'anni di età. Lungo il trascorrere del tempo abbiamo continuato a lavorare con altri che erano stati i suoi "colleggi" e, alcuni anni più tardi, uno dei suoi nipoti volle incontrarci perché sapeva che lo avevamo conosciuto e voleva informazioni su di lui, vedere le sue fotografie, sentire racconti che potessero riguardarlo<sup>6</sup>.

5. Trad. It: "Sì, [mio padre] fu *hayawé*. Un altro *hayawé* gli insegna. Gli lascia i segreti perché gli insegna e gli dice com'è. Perché continuino sempre a lavorare e a curare (...) Mi insegnava così, di notte, a cantare. Era vecchio prima, come me [adesso]. Quando io avrò un figlio così [circa 20 anni] avrò pensato a chi insegnare perché sia come me (...) perché rimanga, perché non si spezzi. Sempre è così. Se uno non gli lascia la parola [lewit'ale o towitolé] non c'è niente."

6. Riteniamo che questo "tempo posteriore" costituisca un aspetto dell'epilogo della vita sciamanica di A.D. Quest'epilogo ha avuto luogo in una casa del villaggio e poi - abbastanza vicino a dove viveva il nostro *hayawé* - nella casa di suo figlio. Gli ulteriori apporti che i suoi familiari hanno realizzato a tanti anni di distanza, così come i loro commenti - diversi, a seconda di come il tempo ha condizionato la vita Wichí in se stessa - fanno vedere in una nuova prospettiva lo sciamano A.D.



Essere sciamano significa vivere camminando sopra una lama che, con il passare del tempo, è divenuta sempre più pericolosa e difficile da percorrere. Sotto questo aspetto, a *Misión Nueva Pompeya* si ebbe un progressivo volo in caduta: dalla convivenza relativamente facile con il cattolicesimo antico dei francescani e con l'anglicanesimo di molte altre famiglie Wichí, si passò alle controversie e anche agli “enfrentamientos mágicos” [scontri magici] con i nuovi cristianesimi di modalità pentecostale, finché le conversioni e i culti carismatici iniziarono a competere ogni volta sempre più apertamente e strenuamente con gli sciamani, specialmente dagli anni Novanta in poi.

Si potrebbe pensare che, in un momento definito di quella competizione, gli sciamani cominciarono a perdersi all'interno dei nuovi contesti nella ricerca e quindi nella manipolazione delle nuove forme di potenza o *lakanhaiaj*, in special modo quando, dopo lunghi anni passati ad ignorare i nuovi culti, gli sciamani dovettero finalmente riconoscere ed interpretare che cosa stava accadendo in quelle celebrazioni che essi stessi indicavano come inganni di “*Satanas*” (Dasso 2004, p.216-217).

In quel periodo di tempo e in quei campi rituali, la professione sciamanica cominciò a cedere. I figli non seguivano la professione dei propri padri e le



gesta degli *hayawul* andavano retrocedendo al tempo dei *palhalis*, dei personaggi del mito. Ammirati, ma allo stesso tempo temuti, gli sciamani passarono a rappresentare un'istanza liminale, apparentemente impossibile da seguire. E, nel presente, conformemente a come s'ingrandisce l'immagine degli antichi *hayawul*, si lascia correre discredito e sospetto sui pochi sciamani che ancora rimangono o che affermano essere tali.

*Hay [todavía] hayawul, pero no son lo mismo que antes. Hay que tener cuidado porque todo está complicado ahora. La complicación es porque usan Biblia y culto, y entonces no se deja ver. Aplican otra cosa, y no es regla, es invento. Los curanderos usan lo que realmente necesitan en su ropa. Es un reglamento de hayawé. Acá cerca esta A. (...) y hay gente que va a curarse, pero usa la Biblia (...) T. se colocaba un puñal en la boca y le veían salir por la garganta, atravesado, después de sacaba y no tenía nada, se curaba! Otra vez se abría la panza [se cortaba y veías la herida] y le salían las tripas afuera, y las colgaba así, en un árbol. Después las volvía a meter y cerraba, y curaba con ceniza (...) hacían ti noli, hacían algo con fuego, por ejemplo, y no les dañaba. (...) Muchos dicen que son hayawé pero son de una Iglesia. Eso es complicado [como la] Unida, que tiene distintos nombres y uno ve que al final cantan como hayawé (F.M. 2011)'.*

Attualmente abbiamo saputo che nell'ambito di quelle famiglie esiste un solo *hayawé* che continua con le stesse pratiche. Gli altri praticanti – oramai già tutti deceduti – in una forma o nell'altra furono portati a cambiare non solo la propria parafernalia, o ad abbandonarla, ma anche a modificare lo stesso rituale e i suoi contenuti (Dasso 2004, p.213). Altri che ancora vivono vengono guardati con sospetto dai propri vicini – in realtà questo avveniva anche ai tempi di A.D., ma solo da parte di una minoranza di oppositori appartenenti al primo cristianesimo pentecostale (Califano 1988; Dasso 1994a; Califano e Dasso 1999).

L'*hayawé* Wichí si contornava quindi di un nucleo di persone a lui vicine, convinte e coscienti del suo potere, che lo rispettavano e imparavano da lui. Più lontani stavano invece i *descreidos* (coloro che non credevano più nello sciamano) che, temendo il potere sciamanico, non volevano più sapere niente di lui e si rifugiavano nella “verità” delle Scritture, lontani dall’“inganno” che quelli rappresentavano (Dasso 1994b).

Oggi sembrerebbe che gli sciamani abbiano perso la partita: da una parte, le ultime morti avvenute tra gli *hayawul* sono state attribuite al *daño* [danno, maledizione] eseguito all'interno del culto cristiano. Dall'altra parte, coloro

7. Trad. It: “Ci sono [ancora] hayawul, ma non sono la stessa cosa di prima. Bisogna fare attenzione perché tutto è complicato ora. E' complicato perché usano la Bibbia e il culto, e quindi non si lasciano vedere. Applicano un'altra cosa, e non è pensato, è invenzione. I curanderos tengono ciò di cui hanno veramente bisogno nei propri vestiti. E' un regolamento dell'hayawé... Qui vicino c'è A. (...) e c'è gente che va a farsi curare, ma usa la Bibbia (...). T. si metteva un pugnale nella bocca e lo vedevano uscire dalla gola, la attraversava, poi si toglieva [il pugnale] e non aveva niente, si curava! Un'altra volta si apriva la pancia [si tagliava e guardava la ferita] e gli uscivano gli intestini di fuori e li appendeva così, ad un albero. Poi li rimetteva dentro e chiudeva, e curava con la cenere (...) Facevano *ti noli*, facevano qualcosa con il fuoco per esempio, e non gli faceva male. (...) molti dicono di essere hayawé ma in realtà appartengono ad una chiesa. Quello è complicato [come la] Unida, che ha nomi diversi e uno vede che alla fine cantano come hayawé”.



che si contrappongono ai culti cristiani meno ortodossi e più potenti, includono tra i molti cambiamenti il fatto che nelle celebrazioni più incontrollate – per quanto concerne la durata, la danza e il canto, come quelli della *Iglesia Unida* – i partecipanti usino dei vestiti “falsi” o “ingannevoli” risalenti all’ultimo sciamanesimo.

Tralasciando le obiezioni che muovono i giovani cristiani a causa del loro inserimento nei nuovi culti, coloro che “disconoscono” lo sciamanesimo presente sono proprio quelli che appartengono alla stessa generazione dei pochi *hayawul* attuali. Essi attribuiscono un indicibile valore a un vecchio *hayawé* piuttosto che a un altro, ma possiedono anche la propria interpretazione dei fatti che ne hanno causato la morte, non dimentichiamo che in questa società la morte non è un accadimento inevitabile e fortuito. Gli stessi rituali a cui abbiamo assistito mostravano gli sciamani feriti, mutilati e colpiti da malattie che – anche quando potevano essere attribuite a un’età avanzata – parevano cicatrici risultanti da quelle battaglie interminabili e sorde.

Al riguardo è illustrativa una prolungata conversazione avuta anni fa con un missionario della chiesa pentecostale, il quale evidenziava una credenza di cui eravamo venuti a conoscenza già nel 1983 tra i missionari anglicani nella provincia di Salta.

Poiché noi discutevamo che nei decenni passati avevamo conosciuto numerosi sciamani e che ci era parsa molto marcata la loro preoccupazione rispetto a chi potevano curare e chi no, il missionario ci spiegò che questo aspetto gentile e questa relazione tranquilla erano dovuti al fatto che, mentre studiavamo il tema, noi antropologi non rappresentavamo nessun pericolo per gli *hayawul*. I missionari invece avevano nelle loro mani la pericolosa missione di disvelare il compito e la relazione diabolica che gli sciamani usavano come supporto del loro potere. Per questo motivo, raccontò, avvennero numerosi fatti sfortunati ai missionari nella zona di *Misión Nueva Pompeya*; ogni evento descritto (incidenti automobilistici, misteriose difficoltà con la radio, fumate improvvise durante culti nel tempio, visite nascoste e mascherate di sciamani nel culto, ecc.) permetteva di vedere la relazione (tra missionari e sciamani nella prospettiva del missionario) come in un incatenamento di battaglie iniziate dagli *hayawul* e risposte da parte dei missionari. La lotta era incentrata nello sforzo sciamanico di far sì che i nuovi religiosi abbandonassero il luogo e lo lasciassero al loro arbitrio. La morte, la malattia, lo sconforto molte volte colpirono i missionari, che erano menzionati concretamente nella zona, come i caduti di queste battaglie religiose librate tra i culti e l’azione pastorale.

I missionari, secondo lui, rappresentavano gli autentici nemici degli sciamani. Il combattimento si dava tra loro poiché essi portavano il Dio vero che avrebbe smascherato gli inganni che Satana provocava nella gente attraverso l’azione sciamanica. È importante risaltare due questioni in questo senso: oltre il racconto riferito agli attacchi sciamanici e conseguenti risposte cristiane, questi missionari agivano in un ambito di simmetria perfetta nel dialogo con i Wichí. Secondo, che la percezione dell’ostilità, nel luogo dove questo pastore lavorava, era abbastanza marcata e solo alcuni anni dopo potemmo conoscere con maggiore profondità

gli abitanti Wichí del luogo, riscontrando una problematica in buona misura differente da quella descritta per *Misión Nueva Pompeya*. Una nuova nota in questo contesto si evince dall'isolamento, vulnerabilità e sospetto nei quali a volte si trovava il missionario, che sembrava sentire, come Sisifo, di dover ricominciare ogni giorno da zero il suo compito quotidiano.

In alcune interpretazioni è lo sciamano ad avere sbagliato, privo del potere sufficiente, ritrovandosi "ingannato", come viene provato dalla sua morte. Coloro che conobbero gli sciamani a cui abbiamo fatto riferimento precedentemente, oggi nonni di giovani che hanno in media venti o trent'anni, sono divenuti i maggiori critici dello sciamanismo, al quale non riconoscono un qualsivoglia peso nella vita attuale. D'altra parte la generazione di figli degli *hayawul* che abbiamo menzionato, ha ricevuto – presto o tardi – qualche "dono" di Dio che li ha portati a cercare una chiesa dove renderlo efficace (Dasso 1995, p.29).

*Todo eso terminó. Ahora son creyentes. Yo se curar con Dios, como creyente, y todos me conocen. (...) Tengo acá el libro que me enseñó todo eso [la Biblia]. Antes de dormir, y al levantarme hacía oraciones [estaba preocupado] porque el hijo no estudiaba. Yo era católico, pero un tiempo estaba con mucho dolor, acá, de riñones. Me ha curado una señora de la Unida. También preocupado por que harían los hijos, si me pasaba cualquier cosa. Un día estaba en el templo rezando muy fuerte por este asunto y me baja como frescor a la cabeza, por todo el cuerpo [sigue]. Dios ha respondido (A.Y. 2011)<sup>8</sup>.*

Questo allontanamento degli sciamani non è avvenuto, a rigore, perché si sia persa la fiducia nella realtà nella quale essi operavano con il proprio potere specifico, ma piuttosto perché si dubita che essi siano efficaci nella realizzazione di questo lavoro all'interno di un generale stato d'animo di "disincanto" che affetta in egual misura anche il *liderazgo*, cioè la struttura della *leadership* politica tradizionale. (Dasso 2008, p.213; Palmer 2008, p.223).

Ma deve aggiungersi in questo panorama la percezione che i più giovani, la generazione dei nipoti, hanno degli sciamani, loro nonni. C'è una certa fame di sapere sostenuta da una costante riflessione circa la verità del lavoro sciamanico. I più grandi d'età, come si vede, si pronunciano in modo non uniforme e ambiguo in relazione a questo fatto. E gli attuali adulti hanno il forte sospetto che una parte molto grande di potere sia andata perduta con la sospensione della vocazione sciamanica per due generazioni.

Così, nel presente, abbiamo incontrato due personaggi opposti che i più giovani riconoscono come *hayawé*. In primo luogo, citiamo un uomo, povero e alcolizzato, di circa sessant'anni, membro della chiesa di cui è stato diacono – la *Iglesia Unida*. Di quest'uomo, lungo il corso degli anni, prima di giungere a

8. Trad. It: "Tutto questo è terminato. Ora sono credenti. Io so curare con Dio, come credente, e tutti mi conoscono. (...) Ho qui il libro che mi ha insegnato tutto questo [la Bibbia]. Prima di dormire, e quando mi alzavo, recitavo le preghiere [ero preoccupato] perché il figlio non studiava. Io ero cattolico, ma una volta avevo molto dolore, qui, di reni. Mi ha curato una signora della Unida. Ero anche preoccupato per quello che avrebbero fatto i figli, se mi succedeva qualche cosa... Un giorno stavo pregando nel tempio molto forte per questa cosa e mi arriva come una frescura sulla testa, [continua] per tutto il corpo. Dio mi ha risposto".

conoscerlo grazie ad un giovane parente, abbiamo ascoltato i canti di cura più di una volta al tramonto, modulati esattamente come lo facevano i vecchi *hayawul*, la cui assenza è palpabile. In secondo luogo, dobbiamo menzionare un *hayawé* anziano, solitario, isolato nel suo distante *paraje*, che poche volte si reca alla casa dei suoi familiari, nel luogo dove anche noi lo abbiamo visto. Costui appartiene alla stessa generazione degli *hayawul* che abbiamo conosciuto in quel tempo e, come quelli, continua con le stesse pratiche, produce le stesse descrizioni degli spiriti ausiliari e sottolinea la gravità del loro potere.

Riprenderemo con A.D. alcune risposte delle sue interviste che possano servire ai giovani, tenteremo di abbozzare il ritratto concreto dello sciamano riportando alcuni frammenti della sua vita quotidiana in relazione al suo lavoro. Parte di questi percorsi, registrati su nastri conservati per anni, forse possono calmare quella sete di un passato vissuto e di una radice potente che a volte questi giovani cercano.

## Gli inizi

A.D. si affaccia alla sua iniziazione come sciamano indicando un'istanza specifica, quella di sentirsi malato:

*Yo iba por ahí. Primero me encontré un yuchán grande, con una puerta grande, y me gustaba lo que estaba soñando. Y llegamos a un trecho con agua y estaba muy débil. Tenía mucho sueño. Me bañé, pero no hay caso seguía así. Y me fui para la casa. Estaba muy enfermo. Llegamos a la casa y me dicen de ir a curarme con el viejito. (...) Primero, antes yo estaba enfermo. Y yo me había ido a curar con E.N. Y no había sido que estaba enfermo. Esa enfermedad es toweko (...). Y el viejito [E.] N. me curaba. Dijo que tenía algo de problema allí en el monte (...). Me curó dos noches nomás. (...) Yo tenía ganas de curarme y él me curaba. Y no había sido peste, toloyoj, solamente. Había sido lo que entra a curar a otro (A.D. 1980)<sup>9</sup>.*

L'anziano E.N., esperto *hayawé*, fu colui che diede il suo vero significato alla malattia e alla peculiare situazione che attraversava A.D., indicando che il problema nel *monte* risiedeva in un *toweko*, un essere segreto che aiuta lo sciamano a curare, anticipando che lo colpiva come conseguenza di una elezione personale. A.D. descrive il *toweko* nel seguente modo:

*[el toweko] viene así nomás, pero cada uno ya está elegido. Al que no le gusta no le toca. Cuando le gusta un hombre, a ése lo toca. Puede agarrarte y [hacerte] cantar, así, y [hacerte] tener un secreto*

9. Trad. It: "Io mi trovavo lì. Per prima cosa incontrai un yuchan grande, con una porta grande, e mi piaceva quello che stavo sognando. E arrivammo a un corso d'acqua e io ero molto debole. Avevo molto sonno. Ho fatto il bagno, ma niente... continuavo così. Andai a casa. Ero molto malato. Arrivammo a casa e mi dissero di andare a farmi curare dal vecchio. (...) Per prima cosa, prima io ero malato. Io ero andato a farmi curare da E.N. Ma non ero [veramente] malato. Questa malattia è toweko (...). Il vecchio [E.N.] mi curava. Disse che avevo qualche problema lì nel monte (area silvestre). (...). Mi ha curato due notti, non di più. (...) Io volevo curarmi e lui mi curava. E non era stata la peste, toloyoj, solamente. Era stato ciò che entra a curare gli altri".

también, curar. (A.D. 1980)<sup>10</sup>.

## I segreti, towehei

Anche se é da notare l'uso del plurale con il quale descrive il suo passaggio vicino al *yuchan*, secondo le sue stesse parole, egli “andava solo”, ma:

*El hombre que me ha hecho llevar y hecho conmigo, ese es secreto. Nadie me acompañó, fui solito, no tengo compañero (...). Ahora me enseña por sueños. Soñaba de cualquier cosa, enfermos, curanderos, que curaba. Al último soñaba con un hombre viejo, rengó, que curaba. Otra noche soñé con un petiso con una faja rayada, una media bombacha marrón y una camisa gris. Es un secreto, toweko”.* (A.D. 1980)<sup>11</sup>.

A.D. disse che “andava solo” perché alludeva al fatto che era l'unico Wichí che transitava nel *monte* quando improvvisamente si senti perso. E' fondamentale che in questo cammino perduto non fosse solo, senza dubbio, ma con un *secreto* che lo prese con sé, gli insegnò alcune cose e lo riportò al suo luogo abituale. Questo contatto con il *secreto* o *toweke* (pl. *towehei*) lo fece sentire talmente malato che al ritorno si fece curare da un vecchio *hayawé*, il quale riscontrò la causa del suo male in qualcosa di non concluso nel *monte*.

Mentre raccontava A.D. segnalò che gli spiriti ausiliari (*towehei*) ormai non si trovavano più nel *monte*, ma che tuttavia i loro effetti continuavano a farsi sentire in quel loro vecchio luogo in cui i prescelti hanno sofferto un “*ensoñamiento*”.

*Son varios. Eligen, y al que no les gusta no quieren enseñar la forma de ellos, y lo que le gusta uno [a quien uno les gusta] no necesita ir buscando: entra a cualquier monte y los encuentra. Primero uno está perdido, [uno] dice que no sabía dónde estaba la casa, pero cuando llega la noche uno ya lo ve y sabe lo que le quieren mostrar, y después a uno le enseñan dos años, cinco años, más, y ya cura. Cuanto más tiempo, más cura (AD 1980)<sup>12</sup>.*

Inoltre nel *monte* si trovavano particolari luoghi (un *palo borracho*<sup>13</sup>, una

10. Trad. It: “[il *toweke*] arriva così, semplicemente, ma ognuno già è prescelto. Da chi non gli piace non va. Quando gli piace un uomo, a questo arriva. Può prenderti e [farti] cantare, così, e [farti] anche avere un segreto, curare”.

11. Trad. It: “L'uomo che mi ha portato e che era con me, questo è il segreto. Nessuno mi accompagnò, ero solo, non ho un compagno (...) Ora mi insegna attraverso i sogni. Sognavo qualsiasi cosa, malati, curanderos, che curavo. Alla fine sognavo un uomo vecchio, zoppo, che curava. Un'altra notte sognai un uomo piccolo con una fascia a strisce, un paio di pantaloni marroni e una camicia grigia. E' un segreto, *toweke*”.

12. Trad. It: “Sono vari. Scelgono, e a chi non gli piace non vogliono insegnare la loro forma, e quello che a loro piace [questo] non ha bisogno di andarli a cercare: va in qualunque monte e li incontra. Per prima cosa uno si perde, [uno] dice che non sapeva dov'era la casa, ma quando arriva la notte uno già lo vede e sa quello che vogliono mostrare, e poi gli insegnano due anni, cinque anni, di più... e già cura. Quanto più tempo, più cura.”

13. *Ceiba speciosa*, è un albero della famiglia delle Bombacaceae. La caratteristica principale della C.

laguna, un pozzo) al cui interno venivano portati gli sciamani iniziandi perché apprendessero.

*Cuando estaba perdido, estaban ellos, y cada noche enseñaban. Al último, cuando uno está bien, con eso uno llega a la casa [de ellos]; y había una fogata y ellos estaban ahí. De otros también supe, que estaban ahí nomás, perdidos, con las cosas que agarraban. Era tofwislek (...) ese en el que enseñan los towehei (...) Pero hace más de diez años de eso, ahora ya no (A.D. 1980)<sup>14</sup>.*

Il nostro sciamano continuò dicendo:

*mis secretos [toloyoj, naioj, hotsak, tolek'lewis] los conseguí a todos juntos, al mismo tiempo, en el sueño. En el ensoñamiento yo soñaba que me atacaban de noche los que andan en el monte, las almas, los ahot u'natsi [nocturnos] se arrimaban. Son los ahot de uno, son secretos. El hayawé no trabaja con ahot. Son towehei, viven por ahí, tienen un rancho grande con una puerta grande. Hay uno que vive por allí, que se llama he'conaj (...) el que es más fiero. Se llama ataque, ataque negro porque el atacado ya se muere, porque es peste. De los ahot hay ataque y hay asusto - cuando uno tiene miedo-" (A.D. 1981)<sup>15</sup>.*

L'importanza dei secretos era già stata evidenziata dall'antropologo Alfréd Métraux (1944, pp.15-16):

*Los hechiceros obtienen su poder de los espíritus que les enseñan las danzas mágicas. El alma del hechicero puede ser arrebatada por un wilan o espíritu, y encerrada en un árbol. El espíritu le enseña la lengua de los espíritus y cuando su educación ha terminado, el espíritu sopla sobre el novicio y le confiere el poder de curar a los enfermos por el mismo procedimiento, es decir, soplando sobre ellos. Las relaciones entre espíritus y hechiceros son muy frecuentes y tienen lugar durante la noche. Para sacar el alma de su envoltura corporal y enviarla en misión sobrenatural, los hechiceros aspiran por la nariz un polvo hecho con granos de cebil asados (Piptadenia sp.) a la cual agregan, a veces, tabaco pulverizado. Estas aspiraciones les causan un estado de aturdimiento (...)»<sup>16</sup>.*

speciosa è nel tronco, rigonfia nella parte inferiore e munito di grosse spine coniche. I tessuti alla base del fusto accumulano acqua per i periodi di siccità.

14. Trad. It: "Quando mi ero perso, c'erano loro, e ogni notte insegnavano. Alla fine, quando uno sta bene, così uno arriva alla [loro] casa; e c'era un fuoco e loro erano lì. Seppi anche da altri che erano lì così, perduti, con le cose che prendevano (...) Era tofwislek (...) Questo nel quale insegnavano i towehei (...) Ma sono passati già più di dieci anni da questo, ormai non è più così."

15. Trad. It: "I miei segreti [toloyoj, naioj, hotsak, tolek'lewis] li ho avuti tutti insieme, nello stesso momento, nel sogno. Nell'ensoñamiento sognavo che mi attaccavano di notte quelli che andavano nel monte, le anime, gli ahot u'natsi [nocturnos] si avvicinavano. Sono gli ahot di uno, sono secretos. Lo hayawé non lavora con gli ahot. Sono towehei, vivono lì, hanno un grande rancho (casa) con una porta grande. C'è n'è uno che vive lì che si chiama he'conaj (...) il più fiero. Si chiama *ataque* (attacco), attacco nero perché colui che viene attaccato muore, perché è peste. Ci sono gli attacchi degli ahot e c'è l'asusto (spavento) - quando uno ha paura."

16. Trad. It: "Gli stregoni ottengono i loro poteri dagli spiriti che gli insegnano le danze magiche. L'anima dello stregone può essere presa da un wilan o spirito, e chiusa in un albero. Lo spirito gli insegna la lingua degli spiriti e quando il suo apprendimento è terminato, lo spirito soffia sul novizio e gli conferisce il potere di curare i malati attraverso lo stesso procedimento, cioè, soffiando su di essi. Le relazioni tra spiriti e stregoni sono molto frequenti e avvengono durante la

## La paternità trans-dimensionale

*Los secretos son gente pero no se ve. Hay uno que se llama Sambuche, es petisito; otro se llama o'tenet, después otro que hace como un pozo otro se llama Arco iris, Lawu, que es gente, se hace hijos así de enseñar, como secreto, y canta. En el monte ya no hay gente tahlhele; hay, pero ya no se ve –ahora no están más aquí. Se cambió arriba, se fue para arriba, a pe'le. Cuando te quieren enseñar de hijo, para enseñar ahora vienen por el sueño, tofwislek...de noche vienen (A.D. 1981)<sup>17</sup>.*

Questa frase riunisce temi significativi<sup>18</sup>, nel senso che la filiazione dell'*hayawé* in relazione ai *secretos (towehei)*, presuppone una “protezione” e una “fiducia” che gli *hayawul* sempre esprimono in questa tappa. Dall'altra parte, dato che il caso di A. D. – e di diversi suoi compagni del tempo – presenta lo “studio” realizzato sotto l'insegnamento del padre, si evidenzia allo stesso modo la caratteristica abituale e peculiare della trasmissione *paterna* di questo mestiere (Dasso 1994b, p.9).

In questo senso sembra opportuno considerare il problema alla luce dell'*“orfandad masculina”* (orfanità maschile) segnalata in diversi studi di etnopsichiatria sull'etnia (Pages Larraya 1982, t.2, p.303)<sup>19</sup> e della *consanguinización*

---

notte. Per far uscire l'anima dal suo involucro corporale e inviarla in missione soprannaturale, gli stregoni aspirano con la narice una polvere fatta con grani di cebil tostati (*Piptadenia* sp.) al quale aggiungono, a volte, tabacco polverizzato. Queste aspirazioni gli causano uno stato di stordimento (...)

17. Trad. It: “I secretos sono persone però non si vedono. C'è n'è uno che si chiama Sambuche, è piccolino; un altro si chiama *O'tenet*, poi un altro che fa come un pozzo... un altro si chiama Arco Iris, *Lawu*, che son persone, essi attraverso l'insegnamento ci fanno diventare i loro figli, come secreto, e cantano. Nel monte non c'è gente *tahlhele*; c'è, però oggi ormai non si vede – ora non stanno più qui. Si trasferirono più su, tutto andò più su, a *pe'le*. Quando ti vogliono insegnare da figlio, per insegnare adesso vengono attraverso il sogno, *tofwislek*, vengono di notte”.

18. Tali temi rimandano a A.Kardiner, autore paradigmatico nello studio della scuola di Cultura e Personalità, evidenziava: “la posibilidad de una tecnica consistente en esbozar una estructura básica de personalidad que una sociedad promovía en los individuos a través de instituciones primarias (concernientes al trato del niño en su infancia: alimentación, proximidad, etc) ,e instituciones secundarias (políticas, religiosas) que consistían en la proyección de las primeras, de modo que se pudiera elucidar la influencia relativa del conjunto en la personalidad individual que cumple roles o desviaciones” (Kardiner, in Linton, 1945, pp. 107-122). [Trad. It: “la possibilità di una tecnica consistente nell'abbozzare una struttura básica di personalità che una società promuoveva negli individui attraverso le istituzioni primarie (riguardanti il trattamento del bambino nella sua infanzia: alimentazione, prossimità, ecc.), e istituzioni secondarie (politiche, religiose) che consistevano nella proiezione delle prime, di modo che si potesse desumere l'influenza relativa dell'insieme nella personalità individuale che compie ruoli o devianze”.]

19. “Supimos asi que los niños suicidas fueron siete, cuatro varones y tres niñas; algunos de ellos tenían estrechos lazos de parentesco, dos de los niños, por ejemplo, eran hermanos. Todos ellos pertenecían a ese estrato cultural de edades que hemos llamado “la tercera edad”, en que los niños son solitarios y errabundos, sin afectos familiares específicos, desprotegidos e innecesarios. Los chicos de la “tercera edad” son por lo general sonadores y fantásticos”. [Trad. It: “Venimmo a sapere così che i bambini suicidi furono sette, quattro maschi e tre bambine; alcuni di loro avevano stretti

(diventare consaguinei) sociologica del genere (Barúa 1994, p.98), così come i legami di parentela delle donne che hanno condotto a determinati sciamani.

Si tratta di aspetti significativi poiché, in accordo con la concezione Wichí espressa da Palmer (Palmer 2005, pp. 94-95), i maschi portano all'insieme familiare il materiale crudo, silvestre, del mondo; sono elementi che tengono conto del seme, della carne, del miele, alcuni tra gli altri "beni naturali" che i principi femminili trasformano in società o "beni sociali" (discendenza, alimenti, feste). E' il contesto, in cui a seconda della provenienza, gli uomini maschi (settore maggioritario degli sciamani del tempo che abbiamo trattato) rappresentano il canale di ingresso dei beni silvestri nella vita sociale. Tali componenti silvestri si riuniscono, nel caso sciamanico, nelle relazioni con i *dueños* (signori, sovrani) degli animali del *monte*, con i frutti che si raccolgono, con gli esseri invisibili che lo popolano e che sono necessari per la vita. L'aspetto interessante che vogliamo sottolineare consiste nella transitorietà degli apporti che, come gli stessi beni che entrano, se non si trasformano in oggetti sociali, ritorneranno inevitabilmente all'ambito privo di *dueño* umano, quello del pericoloso e dell'imprevedibile.

La trasformazione del silvestre che lo sciamano conosce, acquisisce e domina, nei termini della sua incorporazione alla società, prende forma nel tramandare l'eredità da padre in figlio, *lewitole*. Quando questa linea di trasmissione del potere viene recisa, questo settore del mondo si ritrae e muore con lo sciamano che non ha potuto renderla concreta.

Tra i Wichí, postulare una estesa metafora dell'utero come cosmo protettore e atemporale (Palmer 2005, pp.84-85) implica evidenziare la uxoricentricità che pone la centralità femminile nella cui prossimità gli uomini si incorporano come sposi o generi. Ciò nonostante, l'irruzione dei personaggi mitici come capi, così come l'alterazione del cosmo provocata dal *trickster Tokfwaj* (colui che abilita la convivenza e la relazione sessuale penetrando le donne celesti col suo pene di pietra) sottolinea il vigoroso ruolo della rottura maschile del mondo

---

legami di parentela, due dei bambini, per esempio, erano fratelli. Tutti appartenevano a quel momento che abbiamo chiamato "la terza età", nella quale i bambini sono solitari e girovaghi, senza affetti familiari specifici, non protetti e non necessari. I bambini della "terza età" sono in generale sognatori e immaginativi".] La nota rimanda all'opera di Delalande (1962) incentrata sulla crociata dei bambini, della quale MacLehose ci dice: "While the shorter reports may only use the term pueri, the lengthier accounts indicate that the participants were thought to be children, as is demonstrated by such qualifying remarks as "from six years of age and older," by references to other age groups in contrast to the pueri, or by allusions to minors' need for parental permission. Many sources use more age-specific terms, such as *infantes*, *parvuli*, *puerulus*, and other markers of childhood. Even when referring to other age groups represented among the crusaders, the chroniclers privilege the status of the children by mentioning them first or by focusing on the needs and weaknesses unique to their stage of life. [Trad. It: "Mentre i resoconti più brevi sembrano utilizzare solo il termine *pueri*, le cronache più lunghe indicano che i partecipanti venivano considerati bambini, come è dimostrato da alcuni passaggi qualificanti come "dai sei anni d'età e più grandi", dai riferimenti ad altri gruppi di età in contrasto con quello dei *pueri*, o da allusioni sulla necessità dei minori di avere il permesso dei genitori. Molte fonti utilizzano più termini di specificazione d'età, *parvuli*, *puerulus*, ed altri caratterizzanti l'infanzia. Anche quando si riferiscono ad altri gruppi di età rappresentati (presenti) tra i crociati, le cronache privilegiano lo status dei bambini citandoli per primi o focalizzandosi sui bisogni e le debolezze propri del loro momento di vita] MacLehose, 2006.



uterino. Il mito espone come questo personaggio maschile del *trickster* abilita la sessualità femminile, instaura la paternità e incorpora la parentela bilaterale aprendo l'orizzonte del sospetto esistenziale per l'affine. In questo contesto, dove la temibile e traumatica apertura è la condizione necessaria per la vita, lo sciamanismo segue un sentiero differente nell'evidenziare come fare figli dallo stesso e da se stessi, come mantenere il potere in un circuito che "si continua a creare" dentro di sé. Questa nozione sembrerebbe riunire numerosi *topoi* dello sciamanismo Wichí. Per esempio, i *secretos* di A.D., descritti tutti quanti come *towehei* uomini (maschi) che gli danno il potere, lo fanno diventare suo "figlio", come *Tokfwaj* crea suo figlio "con la mano"<sup>20</sup>. Siamo di fronte cioè ad una tecnica potente per "*hacer hijos*" (generare figli).

Questa paternità potente rivela importanti indizi che si manifestano nei doni che un uomo può cedere ad un altro, a colui che diviene "figlio" degli spiriti ausiliari del padre e risulta capace di essere il suo erede.

In effetti gli sciamani sono maestri e cedono la loro eredità potente preferibilmente ai figli dello stesso sesso. Tutti gli sciamani consultati in quel tempo ricevettero il potere di un defunto mediante la modalità dell'eredità *lewitolé* dei propri padri di uguale sesso.

Allo stesso modo, in relazione a questo tema, evidenziamo come Palmer indichi che:

*además, los padres y los parientes mayores son responsables de cuidar (t'uye) a sus hijos y parientes menores, impartirles conocimientos (chufwen) y defenderlos (nayeh) de los agresores. A los niños y los parientes menores, por su parte, les corresponde ser atentos (chahuye) y obedientes (woye zlamet) con respecto a sus padres mayores. (Palmer 2005, p.177)<sup>21</sup>*

In relazione a questo legame e specialmente riguardo ai modelli mitici che appaiono come rappresentazioni paterne, troviamo uno schema costante nei racconti del *Carancho* registrati da Mario Califano:

*Cada relato se inicia en el momento nocturno en que el hijo comienza a tocar el tambor y a cantar, para vigilar las toderías y los ámbitos cosmológicos. Este control tiene por objeto determinar e identificar si hay algún tipo de peligro presente en esos sitios. Luego sigue el anuncio que el hijo hace a su padre, consistente en señalar el lugar preciso que se encuentra en peligro, y en describir la figura amenazante, siempre homicida y frecuentemente antropófaga, que lo somete. Luego, el padre inicia el camino con el propósito de eliminarla y, tras lograrlo, retorna a su casa. En ese momento, al atardecer, el hecho finaliza y se encadena con un nuevo episodio a través de las*

20. Ci sono racconti che abbiamo raccolto tra i Wichí di Misión Chaquena (Salta), dove, anche quando il motivo centrale non si riferisce al tema che abbiamo trattato, solitamente come sottofondo appare "un bambino che si sta formando (creando) in vasi" di fango. Questo aspetto ci rimanda alla genesi degli uomini senza le donne come "uomini-uomini" e "uomini-donne" che Pages Larraya descrive (Pages Larraya 1982, t.2. pp.210-211).

21. Trad. It: "Inoltre, i genitori e i parenti maggiori sono responsabili dell'aver cura (*t'uye*) dei propri figli e parenti minori, impartirgli saperi (*chufwen*) e difenderli (*nayeh*) dagli aggressori. Ai bambini e ai parenti minori, da parte loro, spetta essere attenti (*chahuye*) e obbedienti (*woye zlamet*) con rispetto verso i genitori più grandi".

*visiones nocturnas del hijo y su anuncio al amanecer.* (Dasso 2007a. p. 43)<sup>22</sup>

Si ritrova qui un elemento molto significativo per la nostra analisi che si riferisce al senso del mito nei concreti campi dell'azione socio religiosa. Questa possibilità di servirsi dei miti per aiutare a ricostruire il senso nell'insieme organico di una esperienza come quella sciamanica, opera grazie al vissuto comune della *lakanhaiaj*, del potere indifferenziato e proprio di certe entità che condividono il mondo con gli esseri umani. Questa forza o potenza *kanhaiaj* è vissuta come la stessa capacità raccontata nei *palhalis*. Il Wichí sa che, sia per lo sciamano e sia per il mito, la *lakanhaiaj* è una fonte di difesa e protezione assolutamente indispensabile per la vita. Il mito si dimostra vero poiché riflette l'esperienza vissuta nelle profondità dell'essere, nei significati persistenti delle cose, tra le quali, l'esperienza sciamanica. Ciò avviene sovente citando l'agire di personaggi potenti di differente tenore: il figlio (cieco e con capacità di "vedere" in divinazioni) e il padre, capace di forza, coraggio e in grado di risolvere le minacce mediante l'astuzia. Trasportando questi padre e figlio mitici alla coppia dello sciamano e del suo spirito ausiliare "*paternal*" (come un padre) le coincidenze sono evidenti; tutti gli sciamani Wichí che abbiamo conosciuto e che abbiamo descritto risaltano per la loro generalizzata capacità di "vedere" il mondo che gli esseri umani comuni non percepiscono, e di inviare, introdurre, estirpare o detenere mali con l'imprescindibile aiuto dei propri *towehei*. Allo stesso modo del *Carancho*, gli sciamani lavorano nella periferia ambigua del mondo, e – nel contesto corporale – estirpano il danno che impedisce la vita umana.

Così, nella società Wichí si distinguono due linee di cura, preservazione e trasmissione dei doni, i quali circolano seguendo la nozione di maternità e paternità. Abbiamo trattato le nozioni relative alla maternità e ai doni femminili in un altro lavoro (Barua, Dasso, Franceschi, 2010; Barua e Dasso 1999 p.275), ma qui ci interessa approfondire le modalità *paternales* che racchiudono un altro spettro di relazioni, beni e cesure che, a prima vista, riguardano aspetti immateriali, metafisici e potenti, i quali consistono nella forma essenziale di protezione che l'uomo (il maschio) cede ai suoi figli in un contesto dove l'abituale sicurezza femminile non è menzionata.<sup>23</sup>

Questo aspetto pare essere supportato con sufficiente solidità nelle eccezioni alla matrilocalità che si riscontravano e si riscontrano tutt'oggi, quasi nella loro totalità, relazionate con un *hayawé* capo di una famiglia estesa, capace di

22. Trad. It: "Ogni racconto inizia nottetempo quando il figlio comincia a suonare il tamburo e a cantare per vigilare las *tolderias* e gli ambiti cosmologici. Questo controllo ha come obiettivo di determinare e identificare se è presente qualche tipo di pericolo in questi luoghi. Poi segue l'annuncio che il figlio fa al padre e che consiste nel segnalare il luogo preciso che si trova in pericolo e nel descrivere la figura minacciosa, sempre omicida e frequentemente antropofaga, che domina in questo luogo. Quindi il padre inizia il cammino con il proposito di eliminarla e, dopo esserci riuscito, ritorna alla sua casa. In questo momento, al tramonto, il fatto conclude (e si inserisce con un nuovo episodio) attraverso le visioni notturne del figlio e il suo annuncio all'alba".

23. È interessante confrontare questo fenomeno con l'immagine degli spiriti ausiliari come "ingannatori" presentata dai nuovi messaggi religiosi – e le sue implicazioni nella paternità.

attirare la sposa al proprio focolare – non solo in uno ma bensì in vari matrimoni se si desse il caso (es. A.S., A.T.).

Abbiamo menzionato, in questo contesto di analisi, la significativa ed estesa circostanza mitica dove *Tokfwaj* “fa” (produce, fa apparire, crea) suo figlio in solitudine, sulla quale vale la pena soffermarsi: un racconto ottenuto in queste comunità (Pages Larraya 1982, t.2) contiene un elemento significativo che allude a un certo *artificio* del figlio di *Tokfwaj*. Questa artificiosità risiede in ciò che “sembra (suo figlio) ma è un braccio”. Il racconto di conseguenza, riunisce due elementi di grande interesse per considerare ciò che stiamo analizzando come “paternità sciamanica”: da una parte, la natura di ciò che trasmette il padre (il familiare e il metafisico nella figura del *secreto*); dall’altra parte, il delicato e fondamentale gioco di molteplici apparenze dello sciamanismo Wichí. Annotai sul diario di campo:

*[Pregunte por qué no podían entrarle las balas al shaman viejito (que nos contó también en 2005). Le pregunto si tenía cuerpo como cuero o qué cosa pasaba. F.M. dice que es por el poder. “Eran poderosos, hayawul. A.T., V.M., P.S. Ellos eran de acá, se reunían en el Toba. Son cosas que uno conoce naturalmente. Trabajaban viernes, sábado, domingo, bailaban en círculo con sus chajchas, to pim, chilijtaj y cantaban. Lo hacían bien rápido [al baile] y de pronto paraban y la tierra seguía girando sola. Ellos paraban, pero giraba el círculo, giraba como un disco”]* (Misióon Nueva Pompeya, Diario di campo 2011, pp. 9-10)<sup>24</sup>.

Tale paternità sciamanica (resa concreta attraverso l’eredità di un *secreto* paterno, il quale a sua volta “si fa padre” dello sciamano al quale “insegna”) concede una *kanhaiaj*, una potenza che rende possibile non solo “vedere” ciò che le persone ordinarie non vedono, ma anche “far apparire” concretamente alcuni fenomeni che normalmente le persone comuni non potrebbero percepire. Viene ad essere la dimostrazione di questo l’azione degli *hayawul* che ballano in circolo facendo sì che la terra sotto i loro piedi continui a girare; l’estrazione di una malattia che, nell’operazione sciamanica toglie un oggetto sanguinante che poi si mostra; il taglio e la cicatrizzazione di un paziente che, nuovamente, mette in vista il sangue e la cenere. Qualche altra volta succede con le manifestazioni di potenti sciamani capaci di curare se stessi o di essere immuni da ferite, come accade negli episodi che riguardano il “giocare con le braci” e il “far apparire” sangue sul palmo della mano.

Allo stesso modo di *Tokfwaj* gli sciamani “fanno apparire” cose che sono e non sono: figlio e braccio, taglio e cura, sangue senza ferita, braccia senza bruciatura o, in maniera evidente nel racconto di un interlocutore, la terra che gira obbediente al rituale degli *hayawul*. Il racconto di *Tokfwaj* nel suo episodio del figlio creato da

24. Trad. it: “[Chiesi perché i proiettili non potevano entrare nel corpo del vecchio sciamano (cosa che ci fu raccontata anche nel 2005). Gli chiedo se aveva il corpo duro come il cuoio o che cosa succedeva. F.M. dice che è per il potere. “Erano potenti hayawul A.T., V.M., P.S. Loro erano di qui, si riunivano nel Toba. Sono cose che uno conosce naturalmente. Lavoravano venerdì, sabato, domenica, ballavano in cerchio con i loro *chajchas*, *to pim*, *chilijtaj* e cantavano. Lo facevano molto velocemente [il ballo] e all’improvviso si fermavano e la terra continuava a girare da sola. Loro si fermavano, ma il cerchio girava, ruotava come un disco]”.

una auto gestazione manifesta la potenza, la paternità escludente e l'apparenza o l'artificio.

In relazione con la potenza sciamanica e la natura della paternità che la rende possibile, riportiamo un fenomeno che già di per se stesso risulta interessante: gli *hayawul* che realizzavano insieme l'*hataj* generalmente mantenevano tra loro relazioni che assomigliavano ad una fiduciosa fratellanza stabilita su di un *ethos* comune relativo alla professione (commento di J.C., A.T., A.D., P.B. e A.Y. riguardo al suocero). Come i gruppi familiari “sospettano” dell'autenticità degli altri vicini, così gli sciamani che hanno formato una relazione di questo tipo sono soliti criticare “gli altri” dell'insieme al quale non appartengono. Qui, la prepotenza, la rivalità e l'esibizionismo arrogante “degli altri” costituiscono solitamente i motivi più frequenti che si adducono per giustificare la loro estraneità rispetto agli “altri”.

Esiste, dunque, in questa relazione familiare che sottolinea A.D. – e che prima era passata inavvertita – un aspetto esplicativo di quello che significò per lui l'iniziazione sciamanica in se stessa. Nella società Wichí, padri e figli, sono soliti essere profondamente solidali durante la giovinezza e l'età adulta, in parallelo con ciò che altrove abbiamo descritto come relazioni tra nonne, madri e figlie (Barua, Dasso, Franceschi 2008). Quando i padri muoiono, la loro assenza è vissuta dolorosamente dai figli in modo manifesto, e anche quando sono ancora in vita, se c'è un legame debole o una mancanza di unione, questo fatto viene fortemente criticato dalle madri separate. Il padre concentra, positivamente o negativamente, una rappresentazione della sua famiglia di nascita, con la quale, in generale, nella uxoricolarità è solito avere meno legami (Dasso 2007b., p.124)<sup>25</sup>.

Nella situazione dello sciamano invece, come è esposto dai casi di A.D. e A.T. per esempio, non solo l'abitare nel gruppo domestico paterno lungo il corso del tempo – o anche la neolocalità di alcuni sciamani – permette di visualizzare l'effettivo meccanismo di mantenimento del potere sciamanico, ma anche definisce i suddetti siti come luoghi di riunione e azione principalmente maschili, bilanciando la quotidianità femminile che in altri momenti della giornata appare dominante nelle stesse case.

Ciò non significa che non esistano donne *hayawé*:

*Algunas mujeres pueden convertirse en hechiceras, aunque gozan de mucho menos crédito que los hombres* (Métraux 1944, p.16)<sup>26</sup>.

25. “Observemos el fenómeno de imputación: el interlocutor se refiere al “traidor” que siendo incorporado en la misma familia, produce un robo que acarrea daños en su interior. Como hemos visto, el robo no suele ser penado más que con la restitución del bien, pero en este caso el robo produce indirectamente una muerte cuyo culpable es el ladrón wichi y no el chaqueño –material homicida del anciano-. En el caso, el chaqueño es el agente externo que suscita la necesidad de reparación interna” (Dasso 2007b., p. 130) [Trad. It: “Osserveremo il fenomeno d'imputazione; l'interlocutore si riferisce al “traditore” che essendo stato incorporato nella stessa famiglia, produce un furto che porta danni al suo interno. Come abbiamo visto, il furto solitamente non viene punito se non con la restituzione del bene, ma in questo caso il furto produce indirettamente una morte il cui colpevole è il ladro Wichí e non il chaqueño – esecutore materiale dell'omicidio dell'anziano. In questo caso, il chaqueño è l'agente esterno che suscita la necessità di riparazione interna.” ]

26. Trad. It: “Alcune donne possono diventare streghe anche se godono di molto meno credito ri-

Métraux sottolineava l'evidenza del loro numero più ridotto e la significativa differenza d'età rispetto agli uomini: le donne che abbiamo visto lavorare come *hayawul* erano una o due generazioni più anziane dei loro colleghi sciamani maschi (caso di M.S., M.V.). Solo in un caso registrato nel 2002 si è vista una *hayawé* di poco più grande d'età rispetto agli altri sciamani conosciuti. E in quel caso, sia l'*hatah*, sia la cura che ne seguì, ebbero luogo nella casa dello sciamano A.T. Queste donne anziane – come abbiamo segnalato altrove hanno lasciato alle spalle i pericoli e le debolezze della propria vita feconda per assumere le doti potenti di donne stellari (Dasso e Barúa 1999, p.289; Dasso 2001, p.71).

In termini generali, in questa società la solitudine è ritenuta frutto di un'anomalia; essa implicherebbe la vulnerabilità assoluta o qualche tipo di potere per sopportarla. In questo contesto il riferimento al caso degli sciamani che permangono isolati risalta in numerose storie e casi concreti, dove i parenti ammirano la solitudine dell'*hayawé* e la considerano una prova evidente del suo potere. Un giovane *wichí* si sofferma su molteplici aspetti di grande interesse:

*[Luego A. siguió diciendo que los hayawe tenían una cosa que todavía es necesaria, que es ocuparse de la gente y sus sentimientos. Dijo que además de curar el cuerpo, eran capaces de curar los problemas de sentimientos de tristeza de la gente. Por ejemplo si uno está muy enamorado ellos ayudan quitándole la urgencia y la angustia. Eso no lo puede hacer el Hospital. En seguida mencionó que si esto se hiciera no se suicidarían los jóvenes. Le preguntamos si conocía casos de jóvenes que se suicidaron por cosas amorosas, y mencionó dos: el primero un joven de veinticinco años de R.S. Era sano. Estaba casado con hijos, pero la señora lo abandono y se fue a lo de sus padres con los hijos. El muchacho se quedo solo y empezó a beber alcohol y un día se ahorcó, colgado. El segundo es un caso muy parecido, que la mujer abandono al esposo joven. Se fue con los hijos y él se mato. (También se colgó). Este último, en PS, le parece a A.L. que fue una venganza, porque la esposa lo dejo y después el hermano violó a la hermanita de ella. Además, la familia que parecía imputada no fue al entierro después. Lo cierto es que fueron casos muy seguidos entre si y un hayawe hubiera ayudado a sacar el sentimiento de odio o de tristeza de la persona (...). Solamente el hayawe podía ver males que los médicos no conocen y que le pesan mucho a la gente. También pueden curar si la persona tiene vergüenza adentro. El hayawe no necesita preguntar nada porque "ve" lo que le pasa al individuo y lo sana sacándole lo que tiene adentro, en seguida. Si es amor, la persona se des-enamora en dos, tres días, y si es odio, le saca las ganas de venganza. Su abuelo S.L. es hayawe (...) donde vive solo, soltero, sin familia y separado de la gente. Viene a su casa para cobrar la jubilación y la gente se viene a curar cuando se queda una semana en la casa, donde vive como familia. Su abuelo no usa la parafernalia sino solamente un trapo blanco"]* (Misión Nueva Pompeya, Diario di campo 2011, pp. 22-24)<sup>27</sup>.

spetto agli uomini”.

27. Trad, It: “[Dopo continuò dicendo che gli *hayawul* avevano una cosa che ancora era necessaria, che è quella di occuparsi della gente e dei suoi sentimenti. Disse che, oltre che curare il corpo, erano capaci di curare i problemi dei sentimenti di tristezza della gente. Per esempio, se uno era molto innamorato loro lo aiutavano togliendogli (eliminando) l'urgenza e l'angoscia. Gli domandammo se conosceva casi di giovani che si suicidarono per faccende amorose e citò due casi: il primo era un giovane di venticinque anni di R.S. Era sano; era sposato e con figli, ma la moglie lo abbandonò e se ne andò alla casa del padre con i figli. Il giovane rimase solo e cominciò a bere alcool e un giorno s'impiccò, appeso. Il secondo è un caso molto simile nel quale la moglie abbandonò lo sposo giovane. Se

La cosa certa è che il *secreto* “aiuta il *curandero* a cercare”. In questo senso, l’*hayawé* è un altro esempio di uomo in movimento, in continua ricerca.

Nelle situazioni di pericolo, gli *hayawul* utilizzano la forza o la potenza speciale che gli permette di intraprendere la cura. Questa forza data dagli spiriti ausiliari si denomina *lakajnaiaj* e si usa per curare.

*se puede conseguir, como los secretos. Cuando uno se cura con secretos, el secreto ayuda al hombre, y la kajnaiaj también, así el hombre se sana. Siempre viene cuando se canta. Cuando vienen te dan chuchos [temblores súbitos], como de frío (A.D. 1981)<sup>28</sup>.*

Per questo motivo, gli sciamani devono riuscire ad avere un numero sufficiente di *secretos*, ausiliari o *towehei*, che li rafforzino nel proprio compito. I *secretos* sono abitanti del *monte* e di spazi specifici al suo interno: *chaguarales* (spazi dove crescono solamente piante della *bromelia serra* denominata *chaguar*), *cardones* (*Stetsonia coryne cactaceae*), alberi. Alcuni *secretos* vengono identificati individualmente e altri invece sono ravvisabili in gruppo. Le pesti possono venire acquisite come *secretos*, ma sembrano presentare altri pericoli:

*[puede aumentar el número de secretos] y cómo no!, pero hay que pedir a alguno y alguno me lo da. Hay que pedirselo a otro hayawé, pero hay que pagar plata, armas o algo... un poco de ropa también, pero hay que pedir (...) y ahora lo ocupan dos hayawé. El secreto elige: si le gusta alguno y se le paga, se mete [en el nuevo hayawé]. Si no [le gusta el hayawé] se aleja nomás (...) (A.D. 1981)<sup>29</sup>.*

*Tahisleley vienen en cuadrillas...son de los que la gente agarra para secretos, toweko, también. () Son como gente. No tienen rancho, tienen un toldito así...con pastito, un toldito como casita de forma de cúpula. Y eso es lo que agarran para casita. Y viven así en medio del chaguaral, sucios, lo mas sucios. Cuando ellos viven es sucio y cuando se van ya parece que se abre un caminito y cuando uno va pasando, se cierra ya (A.D. 1981)<sup>30</sup>.*

---

ne andò con i figli ed egli si uccise (anche lui si impiccò). Quest’ultimo caso, avvenuto in P.S, ad A.L. sembra una vendetta perché la sposa lo lasciò e in seguito il fratello di lui violentò la sorella piccola di lei. Inoltre, la famiglia che sembrava implicata poi non andò al seppellimento. La cosa certa è che furono casi molto ravvicinati tra loro e un *hayawé* avrebbe aiutato ad eliminare il sentimento di odio o di tristezza della persona (...). Solamente l’*hayawé* poteva vedere mali che i medici non conoscevano e che pesano molto alla gente. Gli sciamani possono anche curare la vergogna che una persona si porta dentro. L’*hayawé* non ha bisogno di fare domande perché “vede” quello che succede all’individuo e lo cura togliendogli subito ciò che ha dentro. Se è amore, la persona si disinnamora in due o tre giorni, e, se è odio, gli toglie il desiderio di vendetta. Suo nonno S.L. è *hayawé* (...) vive solo, non è sposato, senza famiglia e separato dalla gente. Si reca alla casa di A.L. solo per ritirare la pensione e la gente viene a farsi curare quando si ferma una settimana intera in casa, dove vive con la famiglia. Suo nonno non usa l’armamentario (parafernalia), ma solamente un panno bianco.]

28. Trad. It: “Si può ottenere, come i *secretos*. Quando uno si cura con i *secretos* o *towehei*, il *secreto* aiuta l’uomo, e la *kajnaiaj* anche, così l’uomo guarisce. Sempre arriva quando si canta. Quando vengono ti danno *chuchos* [brividi improvvisi] come di freddo”.

29. Trad. It: “[si può aumentare il numero dei *secretos*] E come no! Ma bisogna chiedere a qualcuno e quello me lo da. Bisogna chiederlo ad un altro *hayawé*, ma bisogna pagare denaro, armi o qualcosa... un poco di vestiti anche, ma bisogna chiedere (...) e quindi occupano i due *hayawé*. Il *secreto* sceglie: se gli piace qualcuno e se lo si paga, si mette dentro [nel nuovo *hayawé*]. Se no [se non gli piace l’*hayawé*] semplicemente si allontana (...)”.

30. Trad. It: “*Tahisleley* vengono a gruppi di quattro... sono di quelli che la gente prende per *secretos*,

*En el cardón vive un hombre, Chisetajlele. Porque unos e llaman tahislhelei y otros chujlhelei, que son del monte sucio. (...) Hay otro que se llama Sambuche, que vive en los hoyos. Allí tiene rancho, en el hoyo, lejos. (...) Otro toweko es el que vive en el yuchán, tsenlhoklheley (A.D. 1981)<sup>31</sup>.*

Lo sciamano deve, inoltre, eludere il pericolo degli ingannevoli *ahot*. Quando le pestilenze *tolioj* o *noiaj* sono tra gli spiriti *ahot* posseduti e conosciuti dall'*hayawé*, allora essi si comportano come *towehei* (spiriti ausiliari):

*Ayuda, lo lleva y entrega el hesek [la voluntad, el alma, la memoria] del que tiene susto. Si la peste toloioj o noiaj son del hayawé, se comportan como towehei, “pero el que no tiene y cuando lo toca es peste, y como no se escucha queda mal [la persona] (A.D. 1981)<sup>32</sup>.*



*Ataque sabe joder a uno, es muy jodido; uno puede estar durmiendo de noche, cuando llega encima y ya no hay remedio. Pero cuando se ve lejos, como aquella madera, está mirando a los que duermen...y ya hay alguno que está llorando dormido, como si sueña mal... eso es ataque. (...) Hay ahot que se hacen [como towehei,](...) Esos son asusto. (...) He konaj negro es, tiene todo ropa negra; es como hombre, alto, flaquito pero no muy flaco. Tiene cintura bien chiquita, delgadita pero con brazos morrudos, lo mismo las piernas grandes (...) ese es ataque, cuando vomita sangre y si alguno no tiene secreto de esto ya puede morir(...). (A.D. 1980-81)<sup>33</sup>.*

*toweko*, anche. (...) Sono come persone. Non hanno il *rancho*, hanno un *toldito* così, con un praticello, un *toldito* come una casa dalla forma a cupola. E questo è ciò che prendono come casa. E vivono così nel mezzo del *chaguaral*... sporchi, i più sporchi. Quando loro vivono è sporco e quando se ne vanno già sembra che si apra un cammino e quando passa, già si chiude”.

31. Trad. It: “Nel cardón vive un uomo, *Chisetajlele*. Perché alcuni si chiamano *tahislhelei* e altri *chujlhelei*, che sono del monte sporco. (...) C’è n’è un altro che si chiama *Sambuche*, che vive nei buchi. Lì ha la casa, nel buco, lontano. (...) Un altro *toweko* è quello che vive nel *yuchán*, *tsenlhoklheley*”. *Chiseta*, *cardon*, nome generico di pianta spinosa; *tahi*, monte; *chujllei*, *sucio*, sporco.

32. Trad. It: “Aiuta, lo prende e riporta l’*hesek* [la volontà, l’anima, la memoria] di colui che è spaventato”, “ma quello [*tolioj*, *ahot*] che non appartiene [all’*hayawé*] quando lo prende è peste, e come non si sente [la persona] si ammala”.

33. Trad. It: “Ataque (attacco) sa ingannare una persona, è molto cattivo; uno può star dormendo



## L' ensoñamiento

*Ensoñamiento* è il mezzo attraverso il quale i *secretos* si rivelano all'iniziando fornendogli gli strumenti del suo mestiere o la materia che gli servirà per prepararli (Califano e Dasso 1990). Gli altri possibili spiriti ausiliari possono essere vinti e sottomessi dallo sciamano o venire acquisiti in seguito, ma non sembrano arrivare per mezzo del *tofwislek*.

*Después de noche soñaba lo que me iba faltando. Sentí un ensoñamiento y dijo “mañana tendrá que ir al Escondido, ahí va a encontrar lo que Ud. quiere”. Y fuimos allí, llegamos ahí al monte y encontramos un palo [árbol] grande con puerta, lo pasamos y llegamos al monte. Había un chaguaral y pusimos una lona, pasamos y llegamos a una parte de monte bajo (...) y ahí encontramos todas plumas de suri, pero ni un hueso. El hombre que me ha hecho llevar y hecho conmigo, ese es secreto. Nadie me acompañó, fui solito, no tengo compañero. Después de recoger las plumas fui a casa y lo arreglamos para hacer el gorro (A.D. 1981)<sup>34</sup>.*

La distinzione tra persone e esseri ausiliari è molto chiara nella descrizione di A.D., e permette di intendere il modo in cui si reca nel *monte* con il suo *secreto* (ed egli si definisce come “*solito*”, solo), quindi arriva a casa e costruisce il cappello. Molti familiari, ci fa capire, lo aiutano a preparare *to'kauna*, il cappello sciamanico.

Siano uno o vari, gli *ensoñamientos* o *tofwislek* che sperimenta un iniziando rappresentano l'orizzonte di conoscenza che questo futuro sciamano dovrà avere. Mentre alcuni hanno sognato una sola volta, altri hanno reiterato i loro *ensoñamientos* e A.D. in particolare raccontava i distinti episodi dei suoi *ensoñamientos*:

*Ahora ya no. El otro día he ido a ver el yuchán que había, y ahora está cerrado. Allá hay monos, y sise quiere agarrar monos, no se puede, porque el dueños los mezquina. El dueño de los monos es tahisilele, en un habitante del monte. Y sonaba con un cabezón, iba con bicicleta de ruedas chiquitas y llevaba un bolso grandote, bien cerrado. Y así lo reconocí. Semana pasada volvímos allí y no había nada, se los había llevado a todos. Era amarillo. Si quería pillarlos no podía, porque el dueño si quiere los oculta. [Se puede ver] al dueño, pero solamente en sueños (...) Antes estaba abierto, cuando soñaba. Era grande, abierto, todo*

---

di notte quando arriva sopra e non c'è rimedio. Ma quando si vede lontano, come quella legna, sta osservando quelli che dormono e già c'è qualcuno che piange mentre dorme, come se sogna male... questo è *ataque*. (...) Ci sono *ahot* che arrivano mascherati [come *towehei*] (...) Questi sono *asuto* (spavento). (...) *He konaj* è nero, ha tutti i vestiti neri; è come un uomo, alto, un po' magro ma non molto magro. Ha un girovita (busto) molto piccolo, magro, però con braccia grandi (muscolose), ha anche le gambe grandi (...) questo è l'attacco quando si vomita sangue e se qualcuno [qualche sciamano] non possiede il *secreto* di questo allora si può morire (...)."

34. Trad. It: "Poi di notte sognavo quello che mi mancava. Sentii un *ensoñamiento* che mi disse "domani dovrà andare al *Escondido*, lì lei incontrerà quello che cerca". E andammo lì, arrivammo lì nel monte e incontrammo un palo [albero] grande, con una porta, lo superammo e arrivammo al monte. C'era un *chaguaral* e mettemmo un telo, passammo e arrivammo a una parte del monte bassa (...) e lì incontrammo tante (tutte le) piume del *suri*, ma nemmeno un osso. L'uomo che mi ha portato ed era con me, quello è il *secreto*. Nessuno mi accompagnò, ero solito (solo), senza compagno. Dopo aver raccolto le piume andai a casa e le sistemammo per fare il cappello (...)."

lindo, barridito. Adentro había bichos, como lechuza con guampitas [cuernos pequeños] (...) gente no había había pero no se veía, solo en el sueño. Era como viejo con bigotes, toposei, barba. Es del canto que cantaba ayer. Era alto, con una faja rayada. Hace como tres años ya, y no está más allá. Parece que se han ido. Con las herramientas que tengo, que yo me he llevado entonces no hace falta que vuelva, o si vuelvo ya está cerrado.(A.D. 1981)<sup>35</sup>.

## Sciamani e curanderos

Coloro che hanno avuto il *tofwiselek* diventano *hayawé*, perché “eso es lo que viene a enseñar”<sup>36</sup>. Il *curandero* “es el que jode, cura, pero no sabe nada, no saca nada”<sup>37</sup>. Comunque sia, A.D. ci assicurava che “El *hayawé* es el que tiene secretos. Hay *curanderos* que no tienen secretos, que tienen poquitos, pero cuando tienen mucho trabajo ya se ponen enfermos”<sup>38</sup> (A.D. 1981).

Per A.D. e i suoi colleghi *hayawul* già esisteva questa importante distinzione, dove coloro che essi denominavano *curanderos* non avevano ricevuto nessun tipo di iniziazione e praticavano senza avere le conoscenze adeguate, quindi senza la forza e senza la protezione che abbiamo analizzato; per questo motivo, i “*curanderos*” ingannano e sono ingannati nella pericolosa attività del “*sanar*” (Dasso 2004, p.215).

Questo aspetto è rilevante non solo per comprendere ciò che abbiamo detto anni fa riguardo al cambiamento sperimentato da altri sciamani, ma anche per comprendere, a più anni ancora di distanza, la percezione dei discendenti di A.D.

## I discendenti di uno sciamano: il nipote

Prima di ritornare sul campo nell’anno 2010, ci fecero sapere che un nipote di A.D. chiedeva se potevamo portargli qualche fotografia di suo nonno. Quindi, una volta giunti a *Misión Nueva Pompeya*, questo ragazzo venne a trovarci alla guida

35. Trad. It: “Ora non più. L’altro giorno sono andato a vedere lo *yuchan* che c’era e ora è chiuso. Là ci sono scimmie e se si vogliono prendere scimmie non si può perché il *dueño* (signore, padrone) le tiene per lui. Il signore delle scimmie è *tahislele*, è un abitante del monte. E sognavo un uomo con una grande testa, andava con una bicicletta con ruote piccole e portava una borsa grande, ben chiusa. E così lo riconobbi. La settimana scorsa siamo tornati lì e non c’era niente, se lì era portati via tutti. Era giallo. Se volevo prenderlo non potevo perché il *dueño* (padrone) si nasconde. [Si può vedere] il *dueño*, però solo nei sogni (...) Prima era aperto [lo *yuchan*], quando sognavo. Era grande, aperto, tutto bello, pulito. Dentro c’erano animali, come la *lechuza* (civetta) con *guampitas* [piccole corna] (...) Non c’erano persone... c’erano però non si vedevano, solo nel sogno. Era come in vecchio con i baffi, *toposei*, barba. Appartiene al canto che cantavo ieri. Era alto, con una fascia rigata. Oramai sono già tre anni che non sta più là. Sembra che se ne siano andati. Con gli strumenti che ho, che io mi ero preso (portato via)... quindi non c’è bisogno che ritorni, o se torno ormai è chiuso.”

36. Trad. It: “questo è ciò che viene ad insegnare”.

37. Trad. It: “è colui che inganna, cura, però non sa nulla, non toglie nulla”.

38. Trad. It: “L’*hayawé* è colui che possiede i segreti. Ci sono *curanderos* che non hanno segreti, che ne hanno pochi, ma quando hanno molto lavoro allora si ammalano”.

di una vecchia automobile mentre stava tornando da una riunione di genitori che si era tenuta nella scuola del *paraje* di Pozo del Sapo, dove egli lavorava come maestro bilingue nonostante dovesse ancora terminare i suoi studi. P.D. è giovane, attualmente vive nell'area urbana e, quell'anno, lo vedevamo muoversi abitualmente in motocicletta, ultimo mezzo di trasporto che ha rappresentato un profondo cambiamento nella vita aborigena. La sua figura manifestava una forte sicurezza nella maniera di vestirsi, nel portamento e nell'atteggiamento, differente rispetto al complesso dei maestri aborigeni della sua generazione.

Quando gli mostrammo la fotografia del nostro sciamano, per prima cosa riconobbe nel luogo la casa del nonno a *Polenom*, quando ancora c'erano i *cardones* (*Stetsonia coryne cactaceae*) che, come aveva raccontato il padre, erano cresciuti tanto da ostacolare la vista della laguna. Per questo motivo furono tagliati. Il nipote analizzò attentamente la fotografia, ripercorrendo l'interpellante immagine, che ora teneva tra le mani, in una sorta di accertamento del riconoscimento personale e narrativo.

Il ragazzo ci disse che fu il nonno a convincere suo padre a prendersi cura di lui; un figlio avuto molto presto sicché la protezione e l'educazione del nonno sono rimasti come un ricordo indelebile, rafforzato successivamente dai racconti del padre. Inoltre ci raccontò che poter far riferimento alla fotografia aveva per lui, un giovane uomo, una grande importanza poiché era molto interessato a "*las cosas de antes*" (le cose del passato).

Allo stesso tempo ci offrì anche una ragione ben specifica del suo interesse per "*las cosas de antes*" e disse che anche se prima di intraprendere gli studi non sapeva niente di cosa significasse essere maestro, ora viveva la sua professione come se si fosse compiuto un sogno.

Attualmente, il suo lavoro di maestro e il suo studio da insegnante, insieme ad altri amici, riafferma quella opportunità di compiere un sogno.

Man mano che si sviluppava il discorso, si faceva evidente infatti che egli viveva la sua vocazione presente come il risultato letterale di un sogno avuto nell'adolescenza, quando aveva visto se stesso "in una strada, vestito con un grembiule bianco (divisa che caratterizza un ambito scolastico) e una valigia molto grande". Oggi si ritrova esattamente come in quel sogno: ogni giorno aspetta sulla strada l'autobus regionale che lo porta in città dove continua il suo studio per diventare maestro.

Quale peso si può assegnare a questa scelta personale avuta in sogno come una sorta di "predestinazione" nella prospettiva tradizionale Wichí? Senza dubbio si tratta di un cammino verso attività che si svolgeranno nel futuro, dove il giovane si introduce nella realtà del contatto obbedendo a un'istituzione tradizionale, il *tofwislek*, che riguarda la sua *destinación* (predestinazione), quella che designa *le hesek* (la sua anima). Come tale, la sicurezza e la coscienziosa decisione si accompagnano ad aspetti che trascendono la mera scelta di un'attività da praticare, che vanno oltre l'aspetto lavorativo e, allo stesso tempo, si trovano profondamente inserite nel tema di ciò che determinati ruoli attuali significano nel seno della società.

In ragione dei compiti del suo lavoro nella scuola, il nipote di A.D. si era

dedicato a raccogliere narrazioni del passato attraverso i ricordi di alcuni anziani che egli conosceva personalmente. Ci portò una collezione di materiali dattiloscritti riguardanti racconti *palhalis* brevi e descrizioni di usi e costumi della vita tradizionale, ognuno dei quali aveva indicato il narratore e il luogo dove era stato registrato. Manifestò nuovamente il suo interesse per le cose che avevamo scritto sulla cultura Wichí e, specialmente, ci sembrò molto interessato alle registrazioni che realizzammo con suo nonno. Concretamente, il primo ostacolo che presenta il lavoro degli studenti e dei maestri della sua generazione che hanno realizzato esercizi simili, riguarda lo sforzo di trascrivere i materiali in lingua Wichí. Una trascrizione completa, infatti, presume un periodo di tempo molto lungo ed è resa più complicata dalla natura discorsiva della lingua Wichí. Queste caratteristiche richiedono strumenti complessi per riuscire a trasformare una trascrizione in un racconto soddisfacente (Franceschi e Dasso 2010).

P.D. ci segnalò, infine, che il padre aspettava una nostra visita e, indicandoci la sua casa nel *paraje* che avevamo mappato, concordammo di vederci nuovamente.

## Il figlio

Quando andammo alla casa di E.D., figlio di A.D., il suo aspetto ci colpì molto per la forte somiglianza con il padre. Nato nel 1957, aveva circa 23 anni al tempo del nostro incontro; attualmente vive più lontano rispetto all'antico luogo di residenza paterna, nel quale nessuno rimase a vivere in seguito alla morte di A.D. Tutto il suo racconto fu molto calmo, permanentemente in dialogo con sua moglie S.N., la quale, a misura in cui cresceva la confidenza, si mise a parlare direttamente con noi, senza rivolgersi allo sposo come nei primi momenti:

*si, vine acá y después me hicieron la vivienda [de mampostería]. Estamos bien, antes éramos muy pobres. Allá empecé con mi mujercita, después vinimos, con hijos. P.[D.] es mi primer hijo, estudiante, trabaja en el Sapo. Tiene hermanos pero no van a estudiar. El vive en el pueblo ahora; éstos viven acá nomás, cerquita (...). Mi mama vive todavía, está en la casa allá cerca (E.D. 2011)<sup>39</sup>.*

Tutta la famiglia cambiò abitazione quando A.D. morì.

*Mi familia tiene miedo porque es hayawé. Los nietos querían ver (la casa) pero también la vivienda desapareció. Se quemó todo, el techo desapareció nunca más se vivieron allí. Mejor hacer otra. (...) También cuando A.T. falleció, la esposa se fue a la casa de su padre, de ella,*

39. Trad. It: "Sì, venni qui e poi mi fecero la casa [in muratura]. Siamo bene, prima eravamo molto poveri. Laggiù iniziai con mia moglie, poi venimmo qui, con i figli. P.[D.] è il mio primo figlio, studente, lavora al Sapo. Ha fratelli ma non vanno a studiare. Egli vive nel villaggio ora; questi vivono qua, vicino (...). Mia madre è ancora viva, sta nella casa laggiù".

*misma vivienda. Lo mismo porque era curandero. La T.G. vivía con su padre, que también era curandero, G.G. Y se fue después que falleció (...). Ahora es creyente. No siguen haciendo... creyentes son(E.D. 2011)<sup>40</sup>.*

La sposa (di E.D.) portò dalla casa alcune foto avute dallo sciamano A.T., dove appare A.D. Erano le fotografie che gli avevamo inviato in quegli anni, tra le quali quelle pubblicate nel presente lavoro.

Quando muore un *hayawé*, la casa viene distrutta, si brucia la paglia fangosa del tetto e non si ritorna più ad abitare lì. Quando A.T. morì, dato che aveva una casa in muratura, demolirono il tetto e sua moglie se ne andò a casa del padre, il quale era *hayawé* in un altro *paraje*. Quando morì anche il padre, lei si trasferì nuovamente.

Anche la *parafernalia* sciamanica si brucia, nessuno la eredita. Se qualcuno continua lo studio, questi strumenti vengono fabbricati o donati dai *secretos* - anche se in maniera parziale, come avvenne allo stesso A.D.

*Capaz que las cosas esas se queman, también. No se le deja a alguno. Hay que hacer de nuevo [si uno quiere seguir como el papa], pero yo no sigo. Yo entiendo todo, pero no sigo (...) de A.T. no siguieron el finado Gómez, pero tampoco siguieron. (...) No, no hay más hayawul (...) de A.S. tampoco siguieron (E.D. 2011)<sup>41</sup>.*

E.D. sebbene giudichi l'attività di suo padre "bella", interessante, utile, importante, non volle continuare perché non gli piaceva. Oltre a lavorare tanto giorno e notte, a volte nascevano delle controversie. Per questo non continuò. Inoltre ora, afferma, sono tutti *creyentes* (cristiani).

*Ahora hay religión: creyente, diacono, y se cura igual. Yo soy católico [pero] tampoco voy a la iglesia. A veces voy es lo mismo. Lástima que no sigo, pero no quería [yo] es mucho trabajo, no puede dormir porque un enfermo viene a cualquier hora. Todo el día. Todo el día trabajaba mi papá. Vienen de día, de noche, a veces. Y pelean (...) otros que vienen, cualquiera hacia pelea, tomadores. Igual que baile, vienen toman y ya empiezan a pelear. (...) Yo nunca curé. Ahora ocupamos Hospital, todo, medico. Hayawé bien cura, bien... pero cura, yo creo que no es tiempo [no hace falta]. Ahora, el curandero operaba y en seguida se compone la persona. Cierra [la herida] con ceniza. No como doctor que tarda y a veces cierra mal, a veces se infecta. Pero ahora no hay más curandero, nada más que médico. (...) Pero médico también es jodido. Capaz que opera y*

40. Trad. It: "La mia famiglia ha paura perché è *hayawé*. I nipoti volevano vedere (la casa) ma anche la casa sparì. Si bruciò tutto, il tetto sparì... nessuno ha più vissuto lì. Meglio fare un'altra casa (...) Anche quando morì A.T., la moglie ritornò alla casa di suo padre, nella stessa casa. Sempre perché era curandero. T.G. viveva con il padre, e anche lui era curandero, G.G. E se ne andò dopo che morì (...). Ora è credente (cristiano). Non continuano a praticare... sono credenti".

41. Trad. It: "E' molto probabile che anche queste cose vengano bruciate. Non si lasciano a nessuno. Bisogna farle di nuovo [se uno vuole continuare l'attività del padre] ma io non continuo. Io conosco tutto, ma non continuo (...) [I figli] di A.T. non continuarono... il defunto Gomez... ma nemmeno loro continuarono. (...) No, non ci sono più curanderos. (...) nemmeno [I figli] di A.S. continuarono".

*muere la persona* (E.D. 2011)<sup>42</sup>.

E.D. racconta che il medico a volte opera, però egli ritiene che non possa estirpare la causa del male. Suo padre invece era capace di *sacar* (togliere) bene ciò che faceva ammalare.

*Hay toloyaj que hayawé conoce y médico no. Mi papá sacaba bien blandito, apéndice. Se hacía piedra después, al sacar. Y eso es lo que hacía mal. Y wustaj también sacaba mi papá. Podía estar en cualquier parte, en la panza, en la cara, en la oreja. Y bajaba la fiebre (...) con cuero de víbora, mismo cuero, cuando sacaba iba despacio, y se iba sacando con el trapo. Miraban y limpiaban soplando y bajaba. (...) En esa época había mucho hayawé, pero hijos ya no quisieron aprender* (E.D. 2011)<sup>43</sup>.

Non è rimasto nessuno dei vecchi *hayawul*. P.P. era morto da poco e l'intera famiglia si trasferì nel villaggio di Wichí.

*Quedaba J.C. y P.P., pero ese era ayudante. JC también era ayudante. No podían hacer solos las cosas que hacía A.T. Es gente que entiende por secreto, mak to hanej. Capaz que el padre le deja, lakanhaiaj. Poder es lakanhaiaj. (...) Y el que ayuda también toma hatah, también canta pero no solo. (...) Mismo curanderos sabían historias palhalis. Todos sabían de tormenta, pelhai, como gringo. Ellos llegaban a conversar: "la gente no tiene agua" y tres días ya mandaba agua. Como gringo, lawulei chot, como castaño el pelo, medio colorado. Como tres veces van a ver y a los tres días, así viene lluvia, agua para frutos que come la gente.*(E.D. 2011)<sup>44</sup>.

Il *trickster Tokfwaj*, dice, anche lui era come un *curandero*<sup>45</sup> e un capitano.

42. Trad. It: "Adesso c'è la religione: credente, diacono e curano lo stesso. Io sono cattolico [però] nemmeno vado in chiesa. Qualche volta vado... è lo stesso. Peccato che non continuo, però non volevo (...) è molto lavoro, non si può dormire perché un malato arriva a qualsiasi ora. Tutto il giorno. Tutto il giorno lavorava mio papà. Vengono di giorno, di notte a volte. E litigavano (...) altri che venivano, chiunque litigava, ubriaconi. Come alle feste, vengono, bevono e allora cominciano a litigare. (...) Io non ho mai curato. Adesso andiamo in ospedale, (per) tutto, (c'è il) medico. L' hayawé cura bene, bene... però della cura, io credo che non è tempo [non ce n'è bisogno]. Ora, il curandero operava e subito ricomponeva la persona. Chiudeva [la ferita] con la cenere. Non come il dottore che ritarda e a volte chiude male, a volte si infetta. Ma adesso non ci sono più curanderos, ci sono solo i medici. (...) Ma anche il medico è ingannatore. Può capitare che opera e la persona muore".

43. Trad. It: "Ci sono delle *toloyaj* che l' hayawé conosce e il medico no. Mio papà toglieva molto soavemente l'appendice. Diventava pietra dopo che l'aveva tolta. E questo è ciò che faceva male. *E wustaj* anche toglieva mio papà. Poteva trovarsi in qualunque parte, nella pancia, nel viso, nell'orecchio. E abbassava la febbre (...) con pelle di víbora (vipera serpente), la stessa pelle, quando toglieva andava piano e si toglieva con il panno. Guardavano e pulivano soffiando e scendeva. (...) In quella epoca c'erano molti hayawé, ma i figli ormai non vollero apprendere".

44. Trad. It: "Rimanevano J.C. e P.P., però questo era un aiutante. J.C. anche lui era un aiutante. Non potevano fare da soli le cose che faceva A.T. E' gente che impara grazie al segreto, *mak to hanej*. Può essere che il padre gli lascia la *lakanhaiaj*. *Lakanhaiaj* è potere. (...) E anche colui che aiuta prende *hatah*, canta anche, ma non da solo. (...) I *curanderos* sapevano anche le storie *palhalis*. Tutti sapevano della tormenta, *pelhai*, come gringo. Loro dicevano: "la gente non ha acqua" e in tre giorni già mandava l'acqua. Come gringo, *lawulei chot*, come i capelli castani, un po' rossi. Come tre volte vanno a vedere e in tre giorni, così arriva la pioggia, acqua per i frutti che la gente mangia".

45. E.D., come corrisponde alla sua generazione e al suo allontanamento dalla problematica sciamanica

Sapeva difendere la gente se c'era una tigre o un serpente grande; la prova che si trattasse di un *curandero* proviene dal fatto che se gli sparavano con armi da fuoco, cadeva morto e subito ritornava a vivere.

*No, ya se cae todo. La gente no come más algarrobo. Si hay hambre, compra cosas, con que da el Gobierno, con pensión. Algarrobo comen los viejos. Los demás no aunque saben juntar. Chañar también, pero se consume muy pronto yo tengo cuatro chicos y no alcanza mucho. Tengo dos trojas y meto en la casita para que se seque. Y cuando hace falta, saca y muele. Directamente se come, no se mezcla con comida. Solita se come. Y la gente [con plan] no quiere juntar. Vienen al pueblo (E.D. 2011)<sup>46</sup>.*

E.D., che vive in un *paraje* distante dal villaggio, dice che la gente ora desidera vivere nel villaggio perché vuole la luce, la moto, la televisione. Non vogliono vivere nel *paraje*, non vogliono camminare. Ora che ci sono piani di supporto economico, la gente possiede la carta (tessera) per andare in banca, non per *mariscar* (attività tradizionale di caccia-raccolta-pesca). D.[D.], figlio secondogenito di E.D. di circa 23 anni, rimase ad ascoltare attentamente il dialogo per tutto il tempo. Egli continua a vivere nel *paraje*.

## Conclusioni

Anche se l'abbiamo menzionato frequentemente é bene evidenziare, ancora una volta, come l'introduzione del cristianesimo e la creazione di un cristianesimo Wichí abbiano prodotto cambiamenti di grande profondità. Questo aspetto non riguarda tanto la "pressione catechistica" dei missionari, ma piuttosto l'attenta selezione e l'appropriazione di nuovi aspetti che i Wichí sono andati scoprendo in un mondo modificato dal contatto con il bianco.

Già da alcuni anni abbiamo avvertito i cambiamenti della società Wichí, una società che studiamo dal tempo in cui si potevano incontrare tanti sciamani come quello descritto, fino al tempo delle morti degli ultimi della generazione di A.D., la maggior parte delle quali è avvenuta senza lasciare eredi nella professione (Dasso 2004). Ma già nella vita di quegli ultimi sciamani, i loro compiti, che emergevano da quello stesso contesto, si andavano trasformando: da un lato, nella loro essenza, per quanto riguardava le vocazioni, necessarie affinché un simile lavoro potesse continuare; e dall'altro, nelle loro *performances*.

La materia dello sciamanismo si è trasformata a causa della presenza di nuovi spiriti assimilabili agli *ahot* (il diavolo, i demoni) e ai *towehei* (Dio, lo Spirito Santo,

---

nica, usa indistintamente i termini *hayawé* e *curandero*. Crediamo che in questo caso non è perché giudichi, come lo avrebbe fatto suo padre, che il *curandero* fa cose false e lo *hayawe* no, ma solo perché lo intende come una traduzione appropriata del termine Wichí.

46. Trad. It: "No, ormai si sta perdendo tutto. La gente non mangia più *algarrobo*. Se ha fame compra cose con quello che dá il Governo, con la pensione. L'*algarrobo* lo mangiano i vecchi. La maggioranza no, anche se lo sa raccogliere. *Chanar* anche, ma si consuma subito... io ho quattro figli e non dura molto. Ho due *trojas* (anfore) e le metto nella casa perché si secchi. E quando ce n'è bisogno la si prende e si macina. Si mangia direttamente, non si mischia con il cibo. Si mangia sola. E la gente [con il piano del governo] non vuole raccogliarla. Vanno al villaggio".



la Vergine, ecc.). In questo contesto, addirittura i morti cambiano buona parte del loro significato in funzione dei cambiamenti che si operano nell'animo umano attraverso la conversione (Dasso 2009). I Wichí non hanno mescolato componenti cristiane con saperi tradizionali, ma piuttosto si sono appropriati di alcune nuove tipologie di sapere che ora si conservano e sono stati in grado di dare nuovi significati a saperi tradizionali – come ugualmente si avverte nel caso del mito. Ma anche quando le componenti cristiane non sono “*resignificados shamánicamente*” (cioè, non sono state oggetto di risignificazione sciamanica), si può vedere come gli elementi cristiani appropriati nel loro contesto, siano stati capaci di generare i propri circuiti di accesso ed esercizio del potere cosmologico e terapeutico.

Gli esseri *ahot* e gli spiriti ausiliari si vedono ora accompagnati da esseri potenti del cristianesimo. Ciò cambia senza dubbio il ruolo del celebrante che inizia il suo studio, lavora e ottiene il suo potere in funzione di quegli spiriti. I fenomeni di *ataque* e di *tofwiselek* sono in occasione iniziati da Gesù, dallo Spirito Santo o da distinti personaggi biblici i cui cammini i Wichí ricreano. Per questo motivo si è parlato alcune volte degli “*chamanes de Dios*” (sciamani di Dio) (Califano 1988).

La presenza di nuove entità potenti portate dal cristianesimo si è aggiunta alla comparsa di nuove malattie. Non solo stiamo parlando del caso conosciuto dell'influenza, del morbillo e altre epidemie che facevano strage delle popolazioni nel primo contatto, ma citiamo specificamente le malattie che gli aborigeni scoprono oggi, una scoperta frutto dell'assistenza medica più assidua e di nuovi saperi e condotte preventive (Calavia Saez 2005). Contro queste malattie che oggi si rendono manifeste, come la malattia di Chagas, le deficienze nutrizionali, le malattie del lavoro, lo sciamano è via via trovato senza spiriti ausiliari, mentre l'ospedale e le innumerevoli campagne sanitarie, realizzate riguardo le distinte malattie in una stessa popolazione, hanno finito per completare il quadro. Nonostante questo, come abbiamo visto attraverso le varie angolazioni forniteci dai nostri interlocutori, esistono sfere nelle quali lo sciamanismo viene “rimpianto” come il vero rimedio e la sua quasi totale assenza lascia la gente di fronte ad un baratro.

Nel pensiero Wichí la fonte *ahot* del potere (positiva o negativa) definisce la natura (positiva o negativa) del lavoro di colui che lo pratica. Si capisce quindi perché gli sciamani che si appoggiavano ai tradizionali esseri *ahot* siano caduti nel discredito dovuto al timore, all'arbitrarietà e al rischio di collocarsi a lato di Satana, il quale risultava essere più terribile ancora, poiché la maggioranza dei Wichí da decenni erano divenuti cristiani. Al contrario invece, lo sforzo e il pericolo di *farsi figlio* di esseri potenti poteva essere visto sotto una nuova luce positiva quando riusciva a contare sull'appoggio di un *padre* potente (Dios), il quale di suo, attraverso il battesimo, assicurava di compiere il ruolo di guida positiva e potente nel cammino dell'individuo.

Questo processo è avvenuto lentamente. È forse per questo che nel momento in cui abbiamo conosciuto lo sciamanismo esercitato da *hayawul* come A.D., probabilmente abbiamo assistito, senza comprenderlo pienamente, alle ultime celebrazioni tradizionali – come appare oggi evidente dall'assenza di figli che continuino la vocazione dei propri padri. Certamente, a quel tempo, esistevano

giovani apprendisti che poi si trasferirono, logicamente, in un altro *paraje*. Di quelli, alcuni sono morti, altri si convertirono e altri ancora trovarono spazio nel contesto ambiguo della *Iglesia Unida*. Da tutto questo lo sciamanismo rimase profondamente toccato, ridotto a un'espressione antica e, dati i cambiamenti culturali, è ritenuto sospettoso.

Inoltre, in tale contesto di per sé problematico, la grande concorrenza agli sciamani rappresentata da coloro che celebrano i culti cristiani ha significato una costante interferenza rituale che si manifestava concretamente nel flusso di pazienti che cambiava il suo corso a seconda delle conversioni e della ricezione spontanea dei “doni” divini che le determinava. Per questo, secondo quanto ci spiegava l'*hayawé* A.T. dieci anni fa, l'incorporazione di nuovi vestiti e oggetti nella propria borsa rituale, gli permetteva di far fronte in modo migliore a questi nuovi concorrenti (Dasso 2004, p. 217).

E' sintomatico che, tra i Wichí di *Misión Nueva Pompeya* non esiste un “partitismo” di chiese: la gente passa dall'*Asamblea de Dios* ad altre chiese pentecostali, e da quella alla *Iglesia Unida* senza problemi. Ma tutte, inclusa la chiesa anglicana, criticano fortemente lo sciamanismo e hanno contribuito a sradicarlo dal centro della vita sociale. Probabilmente per il suo carattere storico o per la minore enfasi riguardo a privazioni puritane di alcool e tabacco, la maggior parte degli sciamani di quel tempo si dichiarava cattolica, e per lo stesso motivo i loro figli si sono poi convertiti a qualche credo protestante – abbracciando condotte morali molto più ristrette di quelle che potevano avvicinarli alle vecchie abitudini tradizionali sciamaniche.

Nessuna di queste chiese ha costituito culti messianici, come invece è avvenuto in altre regioni sudamericane; Métraux aveva previsto la possibilità che questo fenomeno si riproducesse anche in questa zona perchè secondo lui ne esistevano le condizioni:

*Les phénomènes que nous avons exposés quoique mettant en cause des prophètes et des chamans ne sont pas centrés sur la personne un Messie ou Sauveur. En fait les mouvements religieux des Indiens Amérique du Sud étaient principalement fomentés par des individus qui réussissaient convaincre les autres ils étaient chargés une mission surnaturelle (...) Il est très vraisemblable que dans les régions de Amérique du Sud où les masses indiennes malheureuses et opprimées prennent conscience de leur existence et de leur force des messies surgiront cette fois non pour annoncer le Royaume de Dieu mais avènement un monde meilleur dans lequel les Indiens et les Métis jouiront un grand bonheur terrestre. (Métraux 1957, pp.110-112)<sup>47</sup>*

Dopo la morte degli ultimi *hayawul* di nostra conoscenza, avvenuta negli anni tra il 2002 e il 2003, abbiamo creduto prudente lasciar passare un po' di

47. Trad. It: “I fenomeni che abbiamo esposto chiamano in causa anche i profeti e gli sciamani che non sono più centrati sulla persona del Messia o del Salvatore. Infatti i movimenti religiosi degli Indiani dell'America del Sud sono stati principalmente fomentati da individui che sono riusciti a convincere gli altri che essi erano portatori di una missione soprannaturale (...) E' molto verosimile che nelle regioni dell'America del Sud dove le masse indiane, maltrattate ed oppresse, prendono coscienza della loro esistenza e della loro forza sorgeranno dei messia questa volta non per annunciare il Regno di Dio, ma l'avvento di un mondo migliore nel quale gli indiani e i Meticci godranno di un grande benessere terrestre.

tempo prima di riprendere i legami che ci avrebbero riportato a quel vecchio cammino degli sciamani. A dieci anni di distanza sono rimasti solo “gli aiutanti” (molte volte scambiati per sciamani da alcuni ricercatori) con le loro pratiche ridotte. Come abbiamo detto, alcuni di essi si sono inseriti nelle chiese, mentre un solo individuo continua ad esercitare in solitudine. Quest’ultimo, lontano da tutto, resiste nell’etica di quelli che lo hanno preceduto ed è instancabile quando deve spiegare e mostrare, con le sue mani nodose dalle unghie lunghe, il modo in cui la “*peste hinca*” trafigge le nuove generazioni.

(Traduzione di Lavinia Contini)

## Bibliografia

- Barúa, G., 1994 “Parentescos de Coral. Adopción y alianza entre los Mataco wichi”, in ACTAS del I Congreso Argentino de Americanistas, Buenos Aires, T. 2 pp. 95-110.
- Barúa, G., Dasso M.C., 1999, *El papel femenino en la hostilidad wichi*, in Califano M. et al. (ed.), *Mito, guerra y venganza entre los wichi*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, pp. 251-297.
- Barúa, G., Dasso, M.C., Franceschi Z.A., 2008, *El Papel Femenino En La Convivencia Wichi Del Chaco Central*, Hirsch S. (Ed.), *Mujeres indígenas en la argentina, cuerpo, trabajo, poder*, Buenos Aires, Biblos, pp. 117-151.
- Calavia Saez, O., 2005, “La Barca que Sube y la Barca que Baja. Sobre el Encuentro de Tradiciones Médicas”, *Antropología em Primeira Mão* (UFSC), 80. Inizialmente publicado in Fernandez Juarez G.F. (ed.), 2004, *Salud e interculturalidad en América Latina*, Quito AbyaYala.
- Califano, M., 1975, “El chamanismo mataco”, *Scripta Ethnologica*, n.3, parte 2, Buenos Aires, pp.7-60.
- Califano, M., 1988, “Los chamanes de Dios entre los Mataco maka del Chaco Argentino”, in Perrin M., Perrin P. (ed.), *Lenguaje y palabras chamanicas*, Quito, Abya Yala, Colección 500 años, pp. 101-118.
- Califano, M., Dasso, M.C., 1990, “El estado de ensoñación o tohuisek entre los Mataco (mataco-maka) del Chaco Central” in Perrin M. (ed.) *Antropología y experiencias del sueño*, Quito, pp. 239-261.
- Califano, M., Dasso, M.C., 1999, *El Chaman Wichi*, Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina.
- Dasso, M.C., 1985, “El shamanismo de los mataco de la margen derecha del rio Bermejo (pcia. del Chaco)”, *Scripta ethnologica supplementa*, n. 5, Buenos Aires.
- Dasso, M.C., 1988, “La palabra shamanica: una explicación del cambio cultural” *Scripta ethnologica supplementa*, Buenos Aires, n. 7, pp. 77-85.
- Dasso, M.C., 1994a, “Dos desarrollos variantes del shamanismo wichi”, *Scripta ethnologica*, n. XV, Buenos Aires pp. 65-74.
- Dasso, M.C., 1994b, “Wichi pactos and conversions”, *Mitologías* 9, Buenos Aires. pp. 7-13.
- Dasso, M.C., 1995, “Matacos y Cristianismos”, *Scripta ethnologica*, n. XVI, Buenos

- Aires pp. 23-38.
- Dasso, M.C., 2001, "Celebración de la aloja y preservación del fundamento mítico de los matakó-wichí del chaco central", *Scripta ethnologica*, vol. XXII., Buenos Aires pp. 61-76.
- Dasso, M.C., 2004, "El mal en la misa wichí matakó" *Archivos*, Departamento de Antropología Cultural, N°2, Buenos Aires pp. 215-234.
- Dasso, M.C., 2007, "Lo sciamanesimo wichí", in Golinelli G. (a cura di), *Il primitivismo e le sue metamorfosi. Archeologia di un discorso culturale*, Bologna, Clueb, pp. 233-247.
- Dasso, M.C., 2007a, "El mito y las nociones jurídicas wichí", *Archivos*, n. V, p. 43, Buenos Aires pp. 37-71.
- Dasso, M.C., 2007b, "Los Medios y los fines: Notas sobre la celebración de la aloja y la venganza", *Archivos*, Vol. V, pp. 113-132, Buenos Aires, pp.113-132.
- Dasso, M.C., 2008, "Condición y entidad de los liderazgos wichí" in Meichtry N. y Braunstein J. (ed.) *Liderazgo, representatividad y control social*, Resistencia, UNNE pp. 201-214.
- Dasso, M.C., 2009, "Mito, conversiones y poder como carisma cristiano entre los wichí", *Revista española de antropología americana*, Dossier Etnología del Chaco, *Introducción: el área cultural del Gran Chaco* (Rodríguez Mir J., Barúa G.), Vol. 39, N° 2 pp. 171-188.
- Delande, J., 1962, *Les extraordinaires croisades d'enfants et de pasteurs au Moyen Age; Les pèlerinages d'enfants au Mont Saint-Michel*, Paris, Lethelieux.
- Kardiner, A., 1945, "The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Sciences", Linton R. (Ed.) *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, N. Y., pp. 107-122.
- MacLehose, W., 2006, "A tender age. Cultural anxieties over the Child in the Twelfth and Thirteenth centuries", Chapter 4, in <http://www.gutenberg-e.org/maclehose/maw04.html>.
- Massei, Padre Inocencio, 1895, "Lenguas Argentinas Grupo matakó-Mataguayó del Chaco. Dialecto Noctén", *Boletín del Instituto Geográfico Americano*, Tomo XVI.
- Metraux, A., 1957, "Les Messies de l'Amérique du Sud", *Archives des sciences sociales des religions*. N. 4, pp. 108-112.
- Métraux, A., 1944, "Nota etnográfica sobre los indios Matakó del Gran Chaco argentino", *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, IV: 8-23, Buenos Aires.
- Pages Larraya, 1982, "Lo irracional en la cultura", *Fecic*. Vol 2., Buenos Aires.
- Palmer, J.H., 2005, *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*, APCD, CECAZO, EPRAZOL, Franciscanas Misioneras de María, Parroquia Nuestra Señora de la Merced, Tepeyac, Asociana, Formosa, Fundapaz.
- Palmer, J.H., 2008, "Carisma: Un nuevo atributo del nyat wichí?", in Meichtry N./Braunstein J. (ed.) *Liderazgo, representatividad y control social*, Resistencia, UNNE, pp. 213-223.